المكتبة الهيجلية

www.aleppogate.com

محاضرات في فلسفة التاريخ

هيجل

الجزء الأول

العقل في التاريخ

ترجمة وتقديم وتعليق
د. إمام عبد الفتاح إمام

www.aleppogate.com

تصدير الطبعة الألمانية الثانية

إن الشكل المعدّل الذي يعاد فيه طبع محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ يحتم تقديم تفسير لعلاقة هذه الطبعة الثانية بكل من المواد الأصلية التي أخذ منها الكتاب وبالطبعة الأولى لهذه المحاضرات.

ولقد قام المرحوم الأستاذ دادولرد جانز Edward Gans ناشر «فلسفة التاريخ»، بدور بارع في تحويل المحاضرات إلى كتاب، واتخذ وهو يقوم بهذا العمل محاضرات هيجل الأخيرة أساساً، لأنها كانت هي الأكثر شيوعاً والأكثر ملاءمة لهدفه.

ولقد نجح في تقديم المحاضرات في صورة تماثل إلى حد كبير تلك التي ألقيت بها في شتاء عام ١٨٣٠ ـ ١٨٣١. وكان يمكن اعتبار هذه النتيجة كافية تماماً لو أن قراءات هيجل المختلفة لهذه المحاضرات كانت أكثر تجانساً وتآلفاً، ولو لم تكن من ذلك اللون الذي يكمل بعضه بعضاً. ذلك لأنه بالغاً ما بلغت قدرة هيجل العظيمة على تركيز المدى الواسع لعالم الظواهر على طريق الفكر، فقد كان من المستحيل عليه مع ذلك أن يسيطر تماماً على مادة التاريخ التي لا تنضب، وأن يعرضها بصورة متجانسة، في محاضرات فصل دراسي واحد. لقد كان هيجل مشغولاً أساساً في المرة الأولى التي ألقى فيها هذه المحاضرات في شتاء عام ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣ بفض الفكرة الفلسفية وبيان كيف أن هذا البسط للفكرة الفلسفية هو الجوهر الحقيقي للتاريخ، وهو الروح المحركة لشعوب التاريخ الكلي أو العالمي. وكما قال هو نفسه فإن هدفه الوحيد من دراسة الصين والهند، هو أن يقدم مثلاً

www.aleppogate.com

يوضّح الطريقة التي ينبغي أن تفهم بها الفلسفة شخصية أمة من الأمم. وهذا ما كان يمكن أن يحدث بطريقة أسهل في حالة الأمم الساكنة الراكدة في الشرق، عنه في حالة الشعوب التي لها تاريخ حقيقي Bona Fide ــ وتطور تاريخي لشخصيتها. ولقد جعله الاعجاب العارم باليونان يتوقف طويلاً عندها، خصوصاً وأنه كان يكنّ لها على الدوام حماساً مشبوباً. وبعد أن درس بإيجاز العالم الروماني حاول أخيراً أن يضغط فترة العصور الوسطى والعصر الحديث في بضع محاضرات، ذلك لأن عامل الزمن كان يلح عليه، وحين لا يعود الفكر مختفياً في كثرة الظواهر، كما هي الحال في العالم المسيحي، بل يعلن عن نفسه، ويكشف عن نفسه بوضوح في التاريخ، فإنه يكون من حق الفيلسوف أن يوجز في مناقشته، ويقصر على الإشارة إلى الفكرة المحركة. أما في المرات اللاحقة التي ألقى فيها هذه المحاضرات، فكانت هناك دراسة مختصرة للصين، والهند والشرق بصفة عامة، بينما خصص وقتاً أطول والتفاتاً أكبر للعالم الجرماني، وبالتدريج أخذت المسائل الفلسفية، والمسائل المجردة تتناقص، بينما اتسعت المواد التاريخية، وأصبح الموضوع ككل أكثر شعبية بين الجمهور.

من اليسير إذن أن نرى كيف أن مجموعات المحاضرات التي قُرِئَتْ في سنوات مختلفة يكمل بعضها بعضاً، وكيف أن المادة بأسرها لا يمكن جمعها إلاّ إذا ألّفنا بين العنصر الفلسفي الذي سيطر على محاضرات المرات (أو المواسم) الأولى، والذي ينبغي أن يشكل أساس الكتاب، وبين التوسع التاريخي الذي تتسم به المحاضرات التي ألقيت في المرات (أو المواسم) الأخيرة.

ولو كان هيجل قد اتبع الخطة التي يسير عليها معظم أساتذة الجامعة، ممن يكتبون مذكرات يستعينون بها في قاعات الدرس ولا يفعلون بعد ذلك أكثر من إدخال بعض التصحيحات والإضافات إلى الأصول المخطوطة، لكان من الصواب أن نفترض أن المحاضرات التي ألقيت في الفترة الأخيرة لا بد أن تكون أكثر محاضراته نضجاً، لكن كل إلقاء للمحاضرات كان عنده، على العكس، فعلاً جديداً للفكر، وكل منها لا يمكن أن يعبّر بالتالي إلاّ على تلك الدرجة من النشاط الفلسفي الذي كان يدور في ذهنه في تلك اللحظة. وهكذا فإن مجموعتي المحاضرات اللتين ألقاهما في عام ١٨٢٢ ــ ١٨٢٣، وفي عام ١٨٢٤ ــ ١٨٢٥ تكشفان بالفعل عن حيوية أعظم بكثير في التفكير والتعبير، وعن مخزون أكثر ثراء بكثير من الأفكار الأخاذة والصورة المعبرة، بالقياس إلى تلك المحاضرات التي

www.aleppogate.com

ألقاها في أخريات أيامه، لأن ذلك الالهام الأول الذي يصاحب الأفكار عندما تنبثق لأول مرة يفقد حيويته بالتكرار.

ويظهر بوضوح، مما سبق أن ذكرناه، طبيعة المهمة التي يتطلبها إصدار طبعة جديدة لهذه المحاضرات، فهناك كنز من الفكر القيّم كان لا بدّ من استخلاصه من مجموعات المحاضرات الأقدم عهداً، كما كان من الضروري اضفاء طابع الأصالة على الكل من جديد، ومن ثم فإن النص المطبوع (وهو النص الأول) أخذناه بوصفه الأساس، ثم أضفنا إليه، وأكملناه، واستبدلنا منه، وحوّرنا فيه (وفقاً لما كان يبدو أن الحال يقتضيه) مع أكبر قدر ممكن من احترام الأصل لكننا لم نترك مجالاً لآراء الناشر الفردية ما دام مرشدنا الوحيد في جميع هذه التعديلات كان مخطوطة هيجل نفسه. فعلى حين أن النشرة الأولى لهذه المحاضرات، باستثناء المقدمة أو مدخل المحاضرات، كانت تستعين بمذكرات الطلاب فحسب، فقد حاولنا في الطبعة الثانية أن نكملها بأن نجعل مخطوطة هيجل نفسه هي الأساس من البداية حتى النهاية، بحيث لا تستخدم المذكرات إلاّ بغرض التنقيح أو الترتيب فحسب. ولقد حرص الناشر على أن تكون نغمة الكتاب ككل متجانسة وذلك بأن نترك المؤلف نفسه يتكلم في كل مكان بألفاظه هو الخاصة، وعلى ذلك فإن العناصر الجديدة التي أدخلت في هذه الطبعة قد استُمدّت حرفياً من المخطوطة. وليس ذلك فحسب، بل إنه في الحالات التي احتُفظ فيها بالنص المطبوع في جملته فقد أعيدت التعبيرات الغريبة التي فاتت المستمع في نقله للمحاضرات إلى مكانها الأصلي.

أما أولئك الذين يعتقدون أن قوة الفكر ودقته إنما تكون في تخطيطه الشكلي، ويؤكدون بحماس خلافي Polemical دعواه الخاصة ضد أساليب التفلسف الأخرى ـ فيمكننا أن نضيف من أجلهم تلك الملاحظة، وهي أن هيجل لم يكن يلتزم إلاّ بقدر ضئيل بالتقسيمات الفرعية التي كان قد أخذ بها، وكان يدخل عليها بعض التعديلات في كل مرة يعرضها فيها، فهو مثلاً كان يدرس الديانة البوذية والديانة اللامية Lamaism(١)... في بعض الأحيان قبل أن يدرس الهند، وأحياناً أخرى بعدها. كما أنه في أحيان أخرى كان يجعل العالم المسيحي مرتبطاً

---

(١) فرع من الديانة البوذية ينتشر في التبت ومنغوليا، واسم هذه الديانة مشتقة من كلمة «لاما» Lama أو كاهن الديانة، وهي كلمة تعني حرفياً أمين الله (المترجم).

www.aleppogate.com

ارتباطاً أكثر وثوقاً بالأمم الجرمانية، وأحياناً أخرى يضيف إليه الأمبراطورية البيزنطية.. وهكذا[٢]. وبالنسبة لهذه الطبعة فإنه لم تجر، في هذا الصدد، سوى تعديلات طفيفة.

عندما شرفتني جمعية نشر مؤلفات هيجل وعهدت إليّ بإعادة نشر كتاب أبي عن «فلسفة التاريخ» فإنها قد حددت أيضاً مدافعين عما تضمنه الطبعة الأولى من قضايا واعتبرتهم ممثلين للبروفسور «جانز Gans» الذي اختطفه الموت من هذه الجمعية ـ وهؤلاء الأعضاء ثلاثة هم المستشار العالي للحكومة دكتور شولتسه Schulze، والأستاذ فون هننج.. Von Henning، والأستاذ هوتو Hotho ـ وهم الذين عهدت إليهم بمراجعة الكتاب في طبعته الجديدة. ولقد أتاحت لي هذه المراجعة فرصة اكتساب رضاء هؤلاء السادة الأفاضل والأصدقاء الأجلاء عما قمت به من تعديلات، فضلاً عما أدين به لهم من شكر لما قدموه من تنقيحات جديدة كثيرة أنتهز هذه الفرصة لكي أعلن عن امتناني لها.

ولا بدّ لي في النهاية من الإعتراف بأن عرفاني بالجميل نحو هذه الجمعية الموقرة لعملها الذي يستحق الثناء في حب العلم والصداقة والنزاهة والإخلاص، وكلها صفات أسهمت في بنائها وما زالت تؤلف بين أعضائها ـ هذا العرفان لا يزيد عنه إلاّ تقديري لأنها منحتني كذلك فرصة المشاركة في نشر أعمال والذي المحبوب.

د. كارل هيجل

---

(٢) هناك جملة زائدة بعد ذلك مباشرة في الترجمة الفرنسية ص١٣ (المترجم).

www.aleppogate.com

مدخل

www.aleppogate.com

[أيها السادة]

موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم[1]، وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ، أملتها دراسة وثائقه، ويفترض أن وثائقه تقدم أمثلة لها، بل المقصود تاريخ العالم نفسه[*]. ويبدو أنه من الضروري لكي تتكون لدينا فكرة واضحة منذ البداية عن هذا التاريخ، أن نبدأ بفحص المناهج الأخرى التي تدرس التاريخ، ويمكن أن نلخص هذه المناهج في ثلاث طرق رئيسية هي:

أ ـ التاريخ الأصلي.

ب ـ التاريخ النظري.

(١) المقصود بالتاريخ الكلي أو التاريخ العام أو التاريخ العالمي، وهي كلها عبارات يستخدمها هيجل مراراً ويعني واحد ـ تاريخ البشرية ككل، في مقابل التاريخ الجزئي، أو التاريخ القومي، أو تاريخ أمة من الأمم، أو بلد من البلدان ـ فهذه ليست تاريخاً فلسفياً للعالم حتى ولو شملت كل الأمم على حدة لأن التاريخ الفلسفي أو التاريخ الكلي هو تاريخ «الإنسان» وتطوره الحضاري بغض النظر عن التواريخ الجانبية التي قد لا يكون لها دور يذكر [المترجم].

(*) لا أستطيع هنا أن أشير إلى أي مرجع إضافي يلخص رأيي، لكني أستطيع أن أقول إنني أوردت بالفعل في كتابي «أصول فلسفة الحق» من فقرة ٣٤١ حتى فقرة ٣٦٠ تعريفاً لمثل هذا التاريخ الكلي الذي أقترح هنا تطويره، وملخصاً للأركان الرئيسية أو الفترات التي ينقسم إليها هذا التاريخ انقساماً طبيعياً (المؤلف).

www.aleppogate.com

ج ـ التاريخ الفلسفي.

أ ـ أمّا عن النوع الأول فيكفي ـ لكي يكون أمامنا نمط محدد ـ أن نذكر اسمًا أو اسمين من الأسماء المرموقة، وينتمي هيرودت Herodotus[٢] وثوكيديدز Thucydides[٣]، إلى هذه الفئة. وهناك غيرهم من ذلك اللون من المؤرخين الذين اهتموا بصفة خاصة بوصف الأعمال والأحداث، وأحوال المجتمع التي وجدوها ماثلة أمام أعينهم والذين شاركوا في روحها، فهم ببساطة قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم، إلى عالم التمثل العقلي؛ وعلى هذا النحو نجد ظاهرة خارجية تترجم إلى تصور داخلي، وتلك هي الطريقة نفسها التي يتعامل بها الشاعر مع المادة التي تزوده بها عواطفه أو مشاعره. ويسقطها على هيئة صورة أمام مَلَكة الصور. صحيح أن هؤلاء المؤرخين الأصليين يجدون تحت أيديهم وصفاً للأحداث، كما يجدون روايات غيرهم من الناس إذ لا يستطيع أحد بمفرده أن يرى كل شيء وأن يسمع كل شيء، لكنهم لا يستخدمون مثل هذا العون إلّا كما يستخدم الشاعر تراث اللغة التي تشكلت أمامه بالفعل والتي هو مدين لها بالشيء الكثير، أي أنهم يستخدمونه بوصفه واحداً من المكونات فحسب. فالمؤرخون يربطون العناصر الزائلة في الرواية بعضها ببعض ويودعونها معبد منموزين Mnemosyn[٤] لكي تكتسب الخلود. وفي مثل هذا اللون من التاريخ،

---

(٢) هو المؤرخ اليوناني الأكبر (٤٨٤ ـ ٤٢٤ ق. م.) الملقب بأبي التاريخ وهو أول المؤرخين. قام في سن الثلاثين بكثير من الرحلات البعيدة التي كان لها أكبر الأثر في دراساته التاريخية: زار فينيقيا وهو في طريقه إلى مصر، ولما عاد إلى أثينا عام ٤٤٧ ق. م كان في حصيلته مقدار ضخم من المذكرات المختلفة عن جغرافية الدول المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط وتاريخها وعادات أهلها. غير أن الموضوع الرئيسي الذي شغل هيرودت كان الحرب بين اليونان والفرس، فقد شهد الجانب النهائي من الصراع الذي استمر قروناً بين الشرق والغرب [المترجم].

(٣) ثوكيديدز (٤٦٥ ـ ٤٠٠ ق. م.) مؤرخ يوناني من مواطني أثينا كان في عام ٤٢٤ أحد الرؤساء الرسميين العشرة في أثينا، ويفصله عن هيرودت خمسون عاماً تمثل عصر السوفسطائيين وقد بدأ من حيث انتهى هيرودت أعني في ختام حرب الفرس. كان هيرودت يكتب بأسلوب سهل مهلهل غير متماسك متأثراً بملاحم هوميروس. أمّا ثوكيديدز فيكتب كما يكتب من استمع إليهم من الفلاسفة والخطباء [المترجم].

(٤) ترجمتها الحرفية «الذاكرة» وهي إلهة في الميثولوجيا اليونانية أمّ أورانس وأم ربات الفنون (المترجم).

www.aleppogate.com

وهو التاريخ الأصلي، لا بد من استبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية، والتراث الشعبي، لأنها ليست إلّا صوراً غامضة معتمة من فهم التاريخ، ومن ثم فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماماً. لكنا سوف ندرس هنا، [على العكس من ذلك] شعوباً واعية تماماً بما كانت عليه وما أرادته. إن مجال الواقع كما يرى بالفعل، أو كما يمكن رؤيته، يزودنا بأساس مختلف أتم الاختلاف من حيث الرسوخ والصلابة، عن ذلك العنصر الخيالي العابر الذي تنمو فيه هذه الأساطير والأحلام الشعرية التي تتلاشى مكانتها التاريخية بمجرد ما تبلغ الأمم مرتبة الفردية الناضجة.

أمثال هؤلاء المؤرخين الأصليين ـ إذن ـ يحولون الأحداث والأعمال وأحوال المجتمع [التي يعرفونها] إلى موضوع أمام ملكة التصور، ولذلك فإن مضمون مثل هذه الروايات التي يخلفونها لنا لا يمكن أن تكون شاملة تماما في مداها ويمكن أن نأخذ هيرودت وثوكيديدز وجوشارديني(*) Guicciardini كأمثلة مناسبة لهذه الفئة من المؤرخين من هذه الزاوية، فالحاضر الحي في البيئة من حولهم هو المادة الفعلية التي يستخدمونها والمؤثرات التي شكلت الكاتب هي نفسها المؤثرات التي شكلت الأحداث التي تكون مادة روايته، وروح الكاتب هي نفسها روح الأحداث التي يرويها، فهو يصف مشاهد شارك هو نفسه فيها، أو كان على أقل تقدير شاهداً مهتماً بها، فالمواد التي يصنع منها الصورة العامة التي يقدمها هي فترات قصيرة من الزمان، وأشكال فردية من الحوادث والأشخاص وسمات فردية غير ممحصة. وهو لا يهدف إلّا إلى عرض الحوادث أمام الأجيال القادمة بحيث يكون لهذه الأحداث نفس الوضوح الذي كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها. أمّا التأملات النظرية فليست من اختصاصه لأنه يعيش روح موضوعه (أو أحداثه) دون أن يتجاوزها. بل إنه حتى لو كان ينتمي، مثل قيصر، إلى المرتبة الرفيعة للقادة أو رجال الدولة، فإن انجاز وتحقيق أهدافه الخاصة هو الذي يكون التاريخ في نظره.

وعندما نقول هنا إن مؤرخاً من هذا الطراز لا يقدم إلينا صورة فكرية، وإنما يظهر الأشخاص والشعوب في كتاباته بصورتهم الواقعية فإن هذا القول قد يبدو

(*) فرنشسكو جوشارديني Francesco Guicciardini (١٤٨٣ ـ ١٥٤٠) ـ مؤرخ إيطالي ولد في فلورنسا وانشغل بأمورها، وعمل مستشاراً لدوق اكسندر، وألف كتاباً عظيماً عنوانه: «تاريخ إيطاليا» من عام ١٤٩٢ إلى ١٥٣٠ [المترجم].

www.aleppogate.com

مناقضاً لتلك الخطب التي نجدها عند «ثوكيديدز» مثلاً، والتي يمكن أن نقطع يقيناً بأنها ليست ترديداً لخطب قيلت فعلاً. على أن من الواجب أن نعترف بأن الخطب أعمال حقيقية في عالم البشر، وهي بالفعل أعمال مؤثرة غاية التأثير. صحيح أن الناس كثيراً ما يقولون: «هذه المسائل أو تلك ليست إلا مجرد كلام» وهم يريدون بذلك أن يبرهنوا على أنه لا ضرر منها. وقد لا يكون ما قيلت هذه الحجة بصدده سوى مجرد «كلام»، والكلام يتمتع بميزة هامة هي أنه لا ضرر منه غير أن الأحاديث التي توجه من شعوب إلى شعوب أخرى أو الخطب التي توجه إلى الأمم والأمراء هي مكونات أساسية في التاريخ؛ فإذا سلمنا بأن خطباً مثل خطب بيركليز Pericles[٦] وهي أحاديث رجل دولة كان يتسم بأعظم قدر من الثقافة والأصالة والنبل، وقد صيغت على يد ثوكيديدز، فإنه لا بد من أن نؤكد، مع ذلك، أنها لم تكن غريبة عن شخصية بركليز نفسه. ففي هذه الخطب يعبر هؤلاء الرجال (المؤرخون) عن الأقوال المأثورة التي كان يقول بها مواطنوهم؛ والتي كانت قد شكلت شخصياتهم أنفسهم، وهم يسجلون آراءهم عن علاقاتهم السياسية، وطبيعتهم الأخلاقية والروحية؛ ومبادىء سلوكهم وأهدافهم. فما يرويه المؤرخ على لسانهم ليس نسقاً مزيفاً من الأفكار بل هو نسخة مطابقة، غير مشوهة، لعاداتهم العقلية والخلقية.

والحق أنه لا يوجد سوى نفر قليل، أقل مما يمكن للمرء أن يتخيل، من أولئك المؤرخين الذين ينبغي علينا أن ندرسهم بعمق وعن كثب، والذين ينبغي أن نقف عندهم طويلاً، إذا ما أردنا أن نتحدث مع الأمم التي يتحدثون عنها وأن نغوص بعمق في روحها، والذين ينبغي أن نبحث في أوراقهم لا لأغراض الثقافة فحسب بل لكي نكتسب متعة عميقة أصيلة. ولقد سبق أن ذكرنا منهم بالفعل «هيرودت» أبا التاريخ أعني مؤسس التاريخ: ذكرنا الآن توا ثوكيديدز، وكذلك كان كتاب «اكسينوفون» Xenophon «إنسحاب الآلاف العشرة»[٧] من

---

(٦) بيركليز ٥٠٠ — ٤٢٩ ق. م. أحد الساسة ورجالات الدولة في أثينا، وربما أعظم الحكام القدماء، وهو من أسرة نبيلة في أثينا. لكن على الرغم من نبالة مولده ومزاجه الأرستقراطي فقد كان حاكماً ديمقراطياً وكان ظهوره على مسرح السياسة حوالي ٤٦٩ ق. م. وهو إلى جانب ذلك خطيب من أروع خطباء اليونان، ومن أشهر خطبه الخطاب الجنائزي الذي ألقاه تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا في ساحة القتال [المترجم].

(٧) يقصد انسحاب عشرة آلاف محارب [المترجم].

www.aleppogate.com

الكتب الأصيلة بحق؛ وكذلك «شروح» قيصر فهي عمل عظيم لعقل قوي: ولقد كان مؤرخو الحوليات هؤلاء من بين القدماء، قادة عظاماً ورجال دولة أما في العصور الوسطى فلو استثنينا الأساقفة Bishops الذين كانوا يحتلون مركز العالم السياسي ذاته، لوجدنا أن الرهبان Monks احتكروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات ساذجين، كما نجد أنهم كانوا منعزلين عن الحياة النشطة بقدر ما كان المؤرخون القدامى مرتبطين بها.

أما في العصور الحديثة فقد تغيرت العلاقات تماماً، ذلك لأن ثقافتنا واسعة شاملة أساساً، وهي تغير بطريقة مباشرة كل الأحداث إلى تمثلات تاريخية. ولدينا من هذه الفئة التي نتحدث عنها روايات واضحة وبسيطة وحية ــ لا سيما عن الوقائع العسكرية ــ يمكن أن تأخذ مكانها بحق إلى جوار روايات قيصر. بل إن فائدتها التعليمية أعظم من روايات قيصر ذاتها إذا ما نظرنا إلى ما تتضمنه من ثراء في المادة واكتمال في التفاصيل من حيث الأوضاع الاستراتيجية، وتندرج تحت هذه الفئة أيضاً «المذكرات» الفرنسية التي يكتبها في كثير من الحالات رجال مرموقون رغم أنها تدور حول مسائل قليلة الأهمية، وهي تحتوي في الأعم الأغلب على قدر كبير من النوادر والطرائف، بحيث أن الأرض التي تشغلها تبدو ضيقة وتافهة، ومع ذلك فهي كثيراً ما تكون أعمالاً من روائع التاريخ كالمذكرات التي كتبها الكاردينال ريتز Cardinal Retz[8] التي تغطي في الواقع ميداناً تاريخياً فسيحاً. أما في ألمانيا فإن أمثال هؤلاء الأساطين نادرون: فكتاب فردريك الأكبر: «تاريخ عصري Histoire de mon Temps» هو استثناء بارز لهذه القاعدة. وينبغي أن نتزل الكتاب من هذا الطراز منزلاً عالياً، فمن هذا الموقع وحده يستطيع المرء أن يحكم على الأشياء حكماً واسع الأفق وأن يرى كل شيء، وهو ما لا يستطيعه إنسان يلقي مجرد لمحة عجلى على العالم الهائل من ثقب صغير.

ب ــ يمكن أن نسمي النوع الثاني من التاريخ باسم التاريخ النظري

---

(٨) جان فرنسوا بول دي جونديه ريتز (١٦١٤ ــ ١٦٧٩) Jean Francois Paul de Gondi Retz ــ كاردينال فرنسي عارض الحرب الأهلية التي نشبت في فرنسا والتي سميت باسم حرب الفروند Fronde بين كونديه Conde قائد الجيش الفرنسي والوزير الفرنسي مزران Mazarin الذي خلف ريشليو في السلطة. وهي الحرب التي انتصر فيها مزران وفرّ كونديه قائد الجيش إلى أسبانيا وسقطت الثورة من أساسها. وأصبح ريتز Retz كاردينالاً في عام ١٥٦١. ولقد كتب مذكراته Memoires عن هذه الفترة في فرنسا، وهي المذكرات التي نالت تقدير فولتير وغيره من المفكرين الفرنسيين. [المترجم].

www.aleppogate.com

والمقصود به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، ويمكن أن نميز في هذا الطراز الثاني من التاريخ تعدداً في الأنواع قوياً وملحوظاً.

١ ـ إن هدف الباحث أن يتوصل إلى رؤية لكل التاريخ الخاص بشعب ما أو بلد ما، أو بالعالم، أي باختصار، بما نسميه بالتاريخ الكلي، وفي هذه الحالة تكون معالجة المادة التاريخية هي العمل الرئيسي للمؤرخ وهو يقبل على مهمته بروحه هو الخاصة وهي روح تتميز عن روح المضمون الذي يعالجه، ومما له اعتبار هام في مثل هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادىء التي يردّ إليها المؤلف بواعث ونتائج الأعمال والأحداث التي يصفها. وكذلك الدوافع التي تحدد شكل روايته. هذه المعالجة النظرية وما تقتضيه من إظهار للمهارة، تتخذ عندنا، معشر الألمان، أشكالاً كثيرة متنوعة. فكل كاتب للتاريخ يختار لنفسه منهجاً خاصاً به، أما الإنجليز والفرنسيون فيراعون مبادىء عامة في كتابة التاريخ ووجهة نظرهم هي في الغالب وجهة نظر الثقافة العالمية أو القومية. أما عندنا فكل واحد يعمل على اختراع وجهة نظر فردية تماماً، وبدلاً من أن يكتب التاريخ ترانا دائماً نجهد أنفسنا ونقدح ذهننا في اكتشاف الكيفية التي ينبغي أن يكتب بها التاريخ، وهذا النوع الأول من التاريخ النظري يقترب كثيراً من التاريخ الأصلي حينما يقتصر غرض المؤرخ على عرض الأخبار التاريخية لبلد من البلدان كاملة. ومن هذه التصنيفات (التي يجب ان نعد من بينها مؤلفات ليفي.. Livy[٩]، وديدور الصقلي[١٠]، وتاريخ سويسرا لـ يوهانس فون مولر[١١]. Johannes Von

---

(٩) تيتوس ليفيوس Titus Livies الشهير بليفي.. Livy (٥٩ ق. م. ـ ١٧ ب. م.) أشهر مؤرخي روما، قضى معظم حياته بها. والعمل الكبير الذي كتبه هو «تاريخ روما» وهو يتناول تاريخ الدولة الرومانية منذ تأسيس المدينة عام ٧٥٣ ق. م. حتى وفاة دروسس Drusus عام ٩ قبل الميلاد، ويتألف من ١٤٢ كتاباً بقي منها خمسة وثلاثون فقط. وكان ليفي مؤرخاً شهيراً، والخطأ الذي وقع فيه أنه لم يجهد نفسه في الرجوع إلى المصادر الأصلية وإنما اعتمد على الأساطير الشهيرة والروايات التي ذكرها المؤرخون قبله، ورغم ذلك فإن عبقريته في رواية القصة جعلت كتابه خالداً. [المترجم].

(١٠) ديدور الصقلي مؤرخ يوناني في أواخر القرن الأول قبل الميلاد ولد في أجيرا في صقلية. وهو مؤلف «المكتبة التاريخية» التي تتألف من أربعين كتاباً لم يبق منها إلا الكتب من ١ إلى ٥ ومن ١١ إلى ٢٠ [المترجم].

(١١) يوهانس فون مولر (١٧٥٢ ـ ١٨٠٩) مؤرخ سويسري عاصر الحرب النابليونية

www.aleppogate.com

..Muller) ما يستحق كل تقدير، إذا ما أجيدت كتابتها، ويمكن أن نعد كتّاب الأخبار الذين يقتربون من كتاب النوع الأول من خيرة ممثلي هذا النوع، فهم يكتبون بطريقة حية للغاية حتى أن القارىء يستطيع أن يتخيل أنه يستمع إلى معاصري الأحداث وشهود العيان لها. لكن كثيراً ما يحدث أن فردية النغمة التي لا بدّ أن يتسم بها الكاتب الذي ينتمي إلى ثقافة مختلفة، لا تتعدل بما يتفق مع الأحقاب التاريخية التي لا بد أن تغطيها عملية التسجيل. ذلك لأن روح الكاتب شيء مختلف تماماً عن روح العصور التي يدرسها، وعلى هذا النحو فإن ليفي Livy يروي على لسان ملوك وقناصل وقادة روما القدماء خطباً لا يستطيع أن يلقيها سوى مدافع مكتمل الثقافة عن ليفي نفسه؛ وهي خطب تتباين تبايناً صارخاً مع التراث الأصلي للعصر الروماني القديم (مثل القصة الخرافية التي روى عن مينيوس أجريبا.. Meneius Agrippa)[12]. ويقدم لنا «ليفي» بنفس الطريقة أوصافاً للمعارك كما لو كان قد شهدها بالفعل، لكن الملامح والخصائص التي يصفها تصلح تماماً لوصف أي معركة في أي عصر من العصور. فضلاً عما تتسم به هذه الأوصاف من وضوح يتعارض مع التفكك وعدم الاتساق الذي يشيع في مواضع أخرى، حتى في معالجته للنقاط الرئيسية الهامة. ويمكن للمرء أن يدرك بطريقة أفضل الفارق بين المؤرخ الأصلي وجامع الأخبار إذا ما قارنا بين «بوليبيوس Polybius»[13] نفسه وبين الطريقة التي يستخدمها «ليفي» Livy ويوسع ويختصر بها أخباره التاريخية في تلك العصور التي بقيت لنا عنها أوصاف «بوليبيوس». أما «يوهانس فون مولر» فقد أعطى لتاريخه سمة متحجرة شكلية متعالية، في محاولة منه لأن يظل أميناً في تصويره للعصور التي يعرضها، ولذلك

واحتلال الفرنسيين بقيادة نابليون لألمانيا. وأصبح عام ١٨٠٧ مديراً عاماً للتعليم وهو مؤلف للعديد من الكتب خاصة في التاريخ الكلي [المترجم].

(١٢) شريف روماني كان فصلاً عاماً ٤٠٣ ق. م. وقد نسجت حوله الأساطير في التوفيق بين العامة والاشراف في روما. فقد قيل إنه كان يروي قصة الاعتماد المتبادل بين البطن وأعضاء الجسم في الإنسان [المترجم].

(١٣) بوليبيوس Polybius (٢١٤ ــ ٢١١ ق. م.) مؤرخ يوناني من أركاديا أصبح أحد رجالات الدولة كتب كتاباً عن التاريخ العام يغطي فترة طويلة من ٢٢٠ إلى ١٤٦ ق. م. والكتب الخمسة الأولى هي وحدها الموجودة كاملة على الرغم من أن هناك شذرات كثيرة متبقية من الكتب الأخرى. وهو بصفة عامة يستحق التقدير لدقته وعدم تحيزه [المترجم].

www.aleppogate.com

فإن المرء يفضل عليه تلك الروايات التي يجدها عند «تشودي» Tschudy القديم[١٤] فكل شيء يبدو عنده أشد سذاجة وأكثر طبيعية مما يبدو عليه في ذلك الثوب المليء بالتكلّف والصنعة الذي تتسم به كتابات من يدّعون تصوير العصور الغابرة تصويراً مباشراً.

إن تاريخاً من ذلك اللون الذي يتطلّع لأن يغطي فترات زمنية طويلة أو أن يكون تاريخاً كلياً، لا بدّ في الواقع أن يمتنع عن محاولة تقديم تمثيلات فردية أو شخصية للماضي كما كان يوجد بالفعل. بل لا بد أن يلخص صوره عن طريق التجريد ولا يشمل ذلك فحسب حذف الحوادث والأعمال بل كل ما يمكن للفكر ــ الذي هو أقدر المختزلين ــ أن يختصره. وهكذا لا تعود أية معركة، أو انتصار عظيم، أو حصار تحتفظ بحجمها الأصلي، بل تذكر فحسب في كلمات بسيطة، فحين يذكر لنا ليفي مثلاً حرب «الفلسك» Volsci[١٥]، نجده في بعض الأحيان يقول بإيجاز شديد: «نشبت الحرب هذا العام مع الفلسك».

٢ ــ والنوع الثاني من التاريخ النظري هو ما يمكن أن نسميه بالتاريخ البرجماتي (العملي) Pragmatical. فحين يكون علينا أن ندرس الماضي، وأن نشغل أنفسنا بعالم بعيد عنا، فإن حاضراً يبزغ أمام الذهن، ناتجاً عن نشاطه الخاص كما لو كان مكافأة للذهن على الجهد الذي يبذله. والواقع أنه مهما تعددت الأحداث وتنوعت فإن الفكرة التي تتغلغل فيها ــ أي مضمونها العميق والرابطة بينها ــ واحدة. وذلك يخرج الحادثة من مقولة الماضي ويجعلها حاضرة بالقوة. ذلك لأن التأملات النظرية البرجماتية (أو التهذيبية)، رغم أنها بطبيعتها مجردة، بلا جدال، فهي فعلاً وحقاً خاصة بالحاضر وهي تشيع في حوليات الماضي الميت حياة الحاضر. أما مسألة قدرة هذه التأملات النظرية على أن تكون مثيرة حقاً وباعثة للحياة في الأحداث بالفعل، فتتوقف على روح الكاتب. ولا بد لنا هنا أن نضع في اعتبارنا بصفة خاصة التأملات النظرية الأخلاقية، أعني التعاليم الأخلاقية التي نتوقع استخلاصها من التاريخ؛ إذ أن التاريخ كثيراً ما يعالج وفي

---

(١٤) مؤرخ سويسري (١٥٠٥ ــ ١٥٧٢) ينظر إليه عادة على أنه أب التاريخ السويسري. ولقد نشر مؤلفه الرئيسي بعد وفاته وهو عبارة عن تاريخ سويسرا من ١٠٠٠ ــ إلى ١٤٧٠ [المترجم].

(١٥) الشعب الإيطالي القديم كان يقطن النصف الشرقي من لاتيوم Latium وقد أخضعته روما لسيطرتها حوالي عام ٣٣٨ ق. م. وأصبحوا مواطنين رومانيين. [المترجم].

www.aleppogate.com

ذهن المؤرخ استخلاص هذه التأملات الأخلاقية. وقد يجوز القول بأن الأمثلة التي تدعو إلى الفضيلة تهذب النفس، ويمكن تطبيقها في التربية الأخلاقية للأطفال من أجل تعويدهم على الفضيلة، غير أن مصائر الشعوب والدول، ومصالحها، وعلاقاتها ونسيج شؤونها المعقد، تمثل أمامنا ميداناً آخر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف. فالحكام والساسة والأمم مطالبون يقيناً بأن يدرسوا التعاليم التي تقدمها الخبرة أو التجربة في ميدان التاريخ، لكن ما تعلمه التجربة والتاريخ هو أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئاً قط من التاريخ، ولم تعمل وفقاً لمبادىء مستمدة منه، إذن يندمج كل عصر في ظروف خاصة، ويعرض وصفاً للأشياء فريداً تماماً في نوعه، لدرجة أن سلوكه لا بد أن تحكمه اعتبارات مرتبطة بذاته، وبذاته وحدها. فالمبادىء العامة لا تقدم أي عون وسط ضغط الأحداث الكبرى، ومن غير المجدي الارتداد إلى مماثلة في الماضي. وعبثاً تناضل ظلال الذكرى الباهتة مع حياة الحاضر وحريته. ومن هذه الزاوية فلم يكن هناك شيء أكثر سطحية من الرجوع المستمر إبان الثورة الفرنسية، إلى أمثلة من تاريخ اليونان والرومان، فلا شيء أكثر اختلافاً من عبقرية الأمم الماضية بالقياس إلى عبقرية عصرنا. ولقد وضع «يوهانس فون مولر J. Von Muller» في ذهنه مثل هذه الأهداف الأخلاقية في كتابه عن «التاريخ العالمي»، وكذلك في كتابه عن «تاريخ سويسرا» وكان يستهدف من ذلك إعداد مجموعة من النظريات السياسية لتثقيف الأمراء والحكومات والشعوب وتهذيبهم. (ولقد كوّن مجموعة خاصة من النظريات والأفكار ــ وكثيراً ما كان يذكر في مراسلاته الرقم الحقيقي للأقوال المأثورة أو الحكم التي جمعها في أسبوع واحد). لكن هذا الجزء من أعماله لا يمكن أن يعد أفضل ما أنجزه. ولكن نظرة شاملة دقيقة ومتحررة للعلاقات التاريخية (على نحو ما نجده عند مونتسيكيو Montesquieu في كتابه «روح القوانين») هي وحدها التي يمكن أن تضفي أهمية وحقيقة على مثل هذا اللون من التأملات النظرية، ولذلك فان لوناً من التاريخ النظري يلغي لوناً آخر، والمواد مرنة وطيعة أمام كل كاتب، ولكل كاتب أن يعتقد في نفسه القدرة على معالجة هذه المواد وترتيبها، ويحق لنا أن نتوقع من كل واحد منهم أن يصرّ على أن روحه الخاص هو روح العصر الذي يدرسه. وكثيراً ما يملّ القرّاء مثل هذه التواريخ النظرية، ولذا تراهم يعودون بغبطة إلى التاريخ الذي يروي دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة، ولا شك أن هذا التاريخ له قيمته، لكنه لا يقدم لنا في الغالب سوى مادة التاريخ، وهذا ما نكتفي به نحن الألمان، لكن الفرنسيين يمارسون قدرة عظيمة في بعث الحياة

www.aleppogate.com

من جديد في العصور الماضية، والربط بين الماضي وبين الظروف الحاضرة.

٣ ــ والشكل الثالث من التاريخ النظري هو التاريخ النقدي. وهو يستحق أن يذكر على أنه نمط الدراسة التاريخية السائدة الآن في ألمانيا أكثر من غيره. وهذه الطريقة لا تعرض علينا التاريخ نفسه ولذا فربما كان من الأوفق أن نسميها تاريخ التاريخ، لأنها نقد للروايات التاريخية، ودراسة لحقيقتها، ومعقوليتها. والصفة المميزة له من حيث ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تكمن في حدة الذهن التي يتمتع بها الكاتب والتي تمكّنه من أن ينتزع من الوثائق أشياء ليست موجودة في المادة المدوّنة. ولقد قدم لنا الفرنسيون من هذا اللون من التأليف أعمالاً كثيرة تجمع بين النظرة الصائبة والعمق، لكنهم لم يحاولوا أن يعرضوا مجرد عملية نقدية على أنها تاريخ حقيقي، وإنما عرضوا أحكامهم في صورة بحوث نقدية. أمّا نحن فلدينا ما يسمى بالنقد «العالي» الذي سيطر تماماً على مجال فقه اللغة، كما استحوذ كذلك على كتاباتنا التاريخية. وهذا النقد «العالي» كان ذريعة لتقديم كافة التشويهات المضادة للتاريخ والتي يمكن أن يوحي بها خيال عابث. وها هنا تجد لدينا منهجاً آخر لجعل الماضي واقعاً حياً، بأن نضع خيالات ذاتية محل المعطيات التاريخية، وهي خيالات تقاس قيمتها بمقدار جرأتها، أعني قلة الوقائع الجزئية التي تقوم عليها، والحسم القاطع الذي تعارض به أكثر وقائع التاريخ يقيناً.

٤ ــ والنوع الأخير من التاريخ النظري يكشف منذ البداية عن طابعه الجزئي، فهو يتخذ لنفسه موقفاً مجرداً، لكنه مع ذلك يشكل مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي للعالم ما دام يأخذ بوجهة نظر عامة (كما هي الحال ــ مثلاً ــ في تاريخ الفن وتاريخ القانون، وتاريخ الدين). ولقد نما هذا الشكل من تاريخ الأفكار وتطور في عصرنا وأصبح أعظم شهرة. هذه الأفرع من الحياة القومية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمركب الكامل لحوليات الشعب. والسؤال البالغ الأهمية فيما يتعلق بموضوعنا هو: هل ترابط الكل يعرض في حقيقته وواقعيته، أم أن هذا الترابط يردّ إلى علاقات خارجية فحسب؟ وفي هذه الحالة الأخيرة تبدو هذه الظواهر الهامة (الفن، القانون، الدين... الخ) ــ على أنها خصائص قومية عارضة تماما للشعوب. ولا بد لنا من أن نلاحظ أنه عندما يصل التاريخ النظري إلى اعتناق وجهات نظر عامة، فإن وجهات النظر هذه، لو كان الموقف الذي تتخذه سلبيًا، لن تعود تشكل مجرد خيط خارجي فحسب أو سلسلة سطحية، بل تكون

www.aleppogate.com

هي الروح الباطن الموجه، للحوادث والأفعال التي تشغل حوليات أمة من الأمم، ذلك لأن الفكرة هي في الحقيقة قائدة الشعوب وقائدة العالم مثل عطارد مرشد الروح. كما أن الروح ــ أو الارادة العقلية، الضرورية لهذا المرشد ــ كانت ما تزال موجهة الأحداث في تاريخ العالم. ولذلك فإن هدف دراستنا الحالية هو التعرّف على هذه الروح في وظيفتها الارشادية. وهذا يؤدي بنا إلى:

ج ــ النوع الثالث من التاريخ وهو التاريخ الفلسفي. ولنلاحظ أنه لم يكن ثمة حاجة إلى تفسير أو شرح النوعين السابقين من الكتابة التاريخية لأن طبيعتهما واضحة بذاتها، لكن الأمر يبدو مختلفاً في هذا النوع الأخير الذي يبدو أنه يحتاج بغير شك، إلى إيضاح أو تبرير. وأعم تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. والواقع أن الفكر جوهري للإنسان، فهو ما يميزه عن الحيوان[١٦]، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل وارادتنا وغرائزنا بقدر ما نكون بشراً على الحقيقة. على أنه قد يبدو أن هذا التأكيد للفكر في السياق الذي نتحدث فيه عن التاريخ غير مقنع. إذ يبدو أن الفكر في علم التاريخ لا بد أن يكون تابعاً لما هو معطى، أعني تابعاً للحقائق الواقعة، التي هي أساسه ومرشده، على حين أن الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون اشارة إلى الواقع الفعلي. وهكذا فان الفكر النظري حين يقترب من التاريخ، وهو متحيز على هذا النحو، لربما توقعنا منه أن يعالجه بوصفه مادة سلبية، فبدلاً من أن يترك هذه المادة في حقيقتها الأصلية، فإنه قد يجبرها على أن تتطابق مع فكرة طاغية (متسلطة)، ويفسّرها بطريقة قَبْلية apriori كما يقال. على أنه لما كانت مهمة التاريخ تقتصر على أن يضم بين وثائقه ما هو موجود الآن وما كان موجوداً من قبل من أحداث وأعمال فعلية، ولما كان يظل ملتزماً للطابع المميز له بمقدار ما يظل ملتصقاً

---

(١٦) ينظر هيجل نظرة واسعة إلى الفكر، فهو في اعتقاده ضروري لكل نشاط بشري. ولا يمكن أن نطلق صفة «البشرية» على أي نشاط يخلو من الفكر، وإذا كانت الذات البشرية كما يقول هيجل: «تشمل في جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آتية من الداخل ومن الخارج: فإننا نستطيع أن نصنف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات فنقول: إنها إدراك حسي أو تصور.. الخ. إلا أن الفكر مبثوث في جميع هذه الحالات». موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٢٤ [المترجم].

www.aleppogate.com

بالمعطيات؛ فان مسار الفلسفة، فيما يبدو، يتعارض على خط مستقيم مع مسار المؤرخ. وسوف نفسر فيما بعد هذا التناقض ــ وبالتالي الاتهام الذي يساق ضد الفكر النظري ــ وندحضه. ومع ذلك فإننا لانودّ أن نصحح ذلك العدد الذي لا يحصى من التصورات الخاصة الخاطئة، القديمة والحديثة، التي شاعت حول أهداف وفوائد وطرق دراسة التاريخ وعلاقته بالفلسفة.

إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ؛ هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. هذا الحدس والاقتناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضاً في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل ــ وربما كان هذا اللفظ كاف لنا هنا دون أن نبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله ــ جوهر مثلها هو قوة لا متناهية سواء بسواء؛ ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئوها كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية جوهر الكون أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً منفصلاً مجرداً، يوجد في رؤوس بعض البشر؛ ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الايجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناقضة، إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه. فهو [أي العقل] يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته؛ وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق» «الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا يتكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده، وعظمته فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تمّ إثباتها.

أما بالنسبة لأولئك المستمعين منكم، أيها السادة، الذين لم يألفوا الفلسفة،

www.aleppogate.com

فإنني أستطيع أن أزعم على أقل تقدير أن لديهم ايمانا بالعقل ورغبة وتعطشا لمعرفته، وهو ما نستنتجه من حضوركم لسماع هذه المحاضرات. والواقع أن الرغبة في الفهم العقلي الشامل، والرغبة في المعرفة هي التي ينبغي أن نفترضها مقدما في مَنْ يقبل على دراسة العلوم من حيث أنها رغبة ذاتية، وليست مجرد الرغبة في تكديس المعارف أو المعلومات. وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكلي، فلا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلاً في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها، ومع ذلك فإنني لست مضطراً لأن أجعل أيا من هذه المطالب التمهيدية معتمدة على إيمانكم. وهكذا فإن ما قلته، مؤقتاً، وما سوف أقوله فيما بعد، ينبغي ــ حتى بالنسبة لفرع العلم الذي ندرسه، ألاّ ينظر إليه على أنه إفتراضي، بل على أنه رؤية موجزة للموضوع كله، وعلى أنه نتيجة البحث الذي نوشك على القيام به، وهي نتيجة حدث لي أن عرفتها لأنني قطعت ميدان الدراسة كله: فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراً عقلياً، وأن التاريخ الذي ندرسه يشكّل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن يظهر ذلك، كما ذكرنا فيما سبق، على أنه النتيجة النهائية للتاريخ. لكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو وأن نسير بطريقة تاريخية، أعني بطريقة تجريبية. وينبغي علينا بصفة خاصة أن نحذر أن يضللنا المؤرخون المحترفون (خصوصاً بين الألمان)، الذين يتمتعون بسلطة كبيرة، والذين يفعلون ما يتهمون به الفلاسفة، أعني الذين يدخلون اختراعات قَبْلية apriori من تأليفهم في وثائق الماضي. فهناك على سبيل المثال رواية خرافية منتشرة انتشاراً واسع المدى عن شعب بدائي أصيل تعلّم من الله بطريقة مباشرة، ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمة ومعرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية وأنه كان هناك هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الكهنوتية[١٧]، أو إن شئنا أن نذكر مثلاً جزئياً محدداً: كانت هناك مآثر أو ملاحم رومانية استمد منها المؤرخون الرومانيون التواريخ الأولى لمدينتهم.. الخ. هذا النوع من المصادر

(١٧) المقصود الشعب الذي يؤمن بوجود سلطان للكهنة بوصفهم وسطاء أساسيين بين الله والناس [المترجم].

www.aleppogate.com

سنتركه لأولئك المؤرخين الموهوبين المحترفين الذين يشيع استخدامهم لها (على الأقل في المانيا). وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نعلن إذن أن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته: هو أنه ينبغي علينا أن «نتبنى» بأمانة كل ما هو تاريخي، غير أن هذه التعبيرات العامة نفسها «تتبنى» و«بأمانة» تعبيرات يكتنفها الغموض. فحتى المؤرخ العادي المحايد الذي يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقي البحت، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة إليه ــ ليس سلبيا على الاطلاق فيما يتعلق بممارسته لقدراته الفكرية: فهو يأتي بمقولاته معه، ويرى الظواهر الماثلة أمام رؤيته العقلية من خلال هذه الوسائط وحدها. ومن الضروري، وخاصة في كل ما يدعي أنه يحمل إسم العلم، ألا ينام العقل، بل ينبغي أن يستخدم الفكر النظري استخداماً كاملاً، وبالنسبة لمن ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعاً عقلياً، فالعلاقة متبادلة. أما الممارسات المنوعة للفكر، أو وجهات النظر المختلفة، وأساليب الإجابة عن السؤال البسيط المتعلق بالأهمية النسبية للحوادث (وهي المقولة الأولى التي تشغل بال المؤرخ) فلا تنتمي إلى هذا المجال.

وسوف أكتفي هنا بالكلام عن صورتين ووجهتين من النظر فيما يتعلق بالإقتناع العام القائل بأن العقل حكم العالم وما زال يحكمه، وبالتالي يحكم تاريخ العالم، لأنهما تتيحان لنا في الوقت نفسه الفرصة لأن نفحص بمزيد من الإمعان النقطة الأساسية التي تشكل صعوبة كبرى، ولأن نشير إلى جانب من الموضوع سوف نتوسع فيه فيما بعد.

١ ــ وجهة النظر الأولى هي تلك الفقرة من التاريخ التي تخبرنا أن أنكساجوراس Anaxagoras اليوناني هو أول من ذهب إلى القول بأن النوس Nous ــ الفهم بصفة عامة أو العقل ــ هو الذي يحكم العالم. وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك، فلا بد لنا أن نفرق بعناية بين هذا وذاك، إن حركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير. هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها لكن لا الشمس، ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين، يمكن أن يقال أن لها أي ضرب من ضروب الوعي.

مثل هذه الفكرة التي تقول إن الطبيعة هي تجسيد للعقل وأنها تخضع دوما لقوانين كلية، لا تبدو لنا على الاطلاق غريبة أو مدعاة للدهشة، فلقد اعتدنا مثل

www.aleppogate.com

هذه التصورات ولم نعد نجد فيها شيئاً غريبا غير مألوف. ولقد ذكرت هذا الحدث غير المألوف لكي أبين من ناحية كيف أن هذا التاريخ يعلمنا أن مثل هذه الأفكار التي تبدو لنا مألوفة عادية، لم تكن موجودة باستمرار في العالم، وأن هذه الفكرة تشكل، على العكس، نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري. ويقول أرسطو عن انكساجوراس أنه أول مَنْ قال بهذه الفكرة، وأنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكارى. ولقد أخذ سقراط هذه الفكرة عن انكساجوراس وسرعان ما سيطرت هذه الفكرة على الفلسفة باستثناء مدرسة أبيقور التي كانت تعزو جميع الحوادث إلى الصدفة. ويقول أفلاطون على لسان سقراط: «لشد ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبين لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، ويكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص، ويبرهن في الكل على الهدف العظيم للكون. لكني لم استسلم طويلاً لهذا الأمل فلشد ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماس على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلا من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها..»[١٨] ومن الواضح أن الخطأ الذي يشكو منه سقراط لا ينصب على المبدأ ذاته، وإنما على عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة العينية، أعني أن الطبيعة ليست مستنبطة من هذا النوع، بل يبقى المبدأ في الواقع مجرد تجريد بمقدار ما لا تكون الطبيعة العينية مفهومة فيها عقليا شاملا ومعروضة على أنها تطوير له، وعلى أنها تنظيم قام به العقل. وأنا أودُّ هنا أن ألفت أنظاركم منذ البداية إلى الفارق الهام بين «تصوره» أو «مبدأه» أو «حقيقة» تبقى دائمًا في صورة مجردة، وبين تطبيقها المعين وتطورها العيني. فهذه التفرقة تؤثر في نسيج الفلسفة بأسره. وهناك موضوع من بين الموضوعات الكثيرة التي تثيرها هذه التفرقة سوف نعود إليه في نهاية عرضنا لنظريتنا عن التاريخ الكلي

(١٨) هذا النص مقتبس من محاورة فيدون لأفلاطون من ٩٧ حتى ٩٨د. لكن علينا أن نلاحظ أن هيجل يعتمد، كما هي عادته دائمًا في اقتباس النصوص، على الذاكرة، فهو هنا يلخص في أسطر قلائل القصة التي رواها سقراط في حوالى ثلاث صفحات. وراجع أيضاً ملاحظة ت. م. نوكس T. M. Knox على الطريقة التي يقتبس بها هيجل نصوصه، في ترجمته الإنجليزية لكتاب «أصول فلسفة الحق» ص ٢٩٩، التعليق رقم ١١ من تعليقات المترجم طبعة أكسفورد:

Hegel's Philosophy of Right, Eng. Trans. by. T. M. Knox Oxford at the Clarendon Press, 1942. [المترجم]

www.aleppogate.com

حين ندرس الأحوال السياسية في أقرب المعهود إلينا.

النقطة الثانية هي أنه ينبغي علينا أن نرقب نشأة هذه الفكرة القائلة بأن العقل يوجّه العالم، في صدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيداً، على صورة الحقيقة الدينية التي تقول إن العالم لا يترك نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه عناية الهية Providence. لقد سبق لي أن قلت إنني لا أريد أن أعتمد على إيمانكم فيما يتعلق بالمبدأ المذكور، ومع ذلك ففي استطاعتي أن أهيب بإيمانكم به في هذه الصورة الدينية، إذا ما كانت طبيعة العلم النفسي تسمح، كقاعدة عامة، بأن تضفي الثقة على الافتراضات المسبقة. ولنقل بعبارة أخرى، إن هذه الإهابة غير مسموح بها. لأن العلم الذي نعتزم أن نعالجه ينبغي عليه هو نفسه أولاً أن يقيم الدليل أو البرهان (لا بالطبع على الحقيقة المجردة للنظرية، وإنما) على صحتها إذا ما قورنت بالوقائع. وعلى ذلك فان الحقيقة القائلة بأن العناية الالهية (عناية الله) توجه أحداث العالم تتفق مع المبدأ الذي نتحدث عنه، لأن العناية الإلهية هي الحكمة مزودة بقوة لا متناهية تحقق غرضها وغايتها، وأعني بها التدبير العقلي المطلق للعالم. والعقل هو الفكر الذي يعين نفسه بنفسه بحرية كاملة. لكن اختلافاً ــ إن لم نقل تناقضاً ــ يتكشف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذي نقول به، بنفس الطريقة التي ظهر بها اختلاف في حالة مطلب سقراط المتعلق بمبدأ أنكساجوراس. ذلك لأن هذا الإيمان هو بالمثل غير معين ولا محدد، إنه ما يمكن للمرء أن يسميه بصفة عامة باسم الإيمان بالعناية الإلهية دون أن يتبع ذلك تطبيق محدد على مجرى التاريخ ككل. لكن تفسير التاريخ إنما يعني تصوير انفعالات البشر أو الكشف عن عواطف الإنسان وعبقريته وقواه الفعّالة التي تلعب دورها في المسرح الكبير. والمسار الذي تحدده العناية الإلهية والذي يعرض على هذا المسرح يشكل ما يسمى بصفة عامة «بخطة» العناية الإلهية. ومع ذلك فان هذه الخطة ذاتها هي ما يفترض عادة أنها خافية عن أعيننا، وأن من التهور أن نبدي مجرد الرغبة في معرفتها. إن جهل أنكساجوراس بالطريقة التي يتجلى بها العقل في الوجود الفعلي كان مسألة طبيعية تماما، فالوعي عنده، كما هي الحال عند الإغريق بصفة عامة، لم يمتد بهذه الفكرة أبعد من ذلك لأن هذا الوعي لم يبلغ من القوة الحد الذي يجعله يطبق مبدأه العام على الواقع العيني بحيث يستنبط هذا الأخير من ذلك المبدأ. ولقد كان سقراط هو الذي اتخذ الخطوة الأولى في سبيل فهم الوحدة بين العيني والكلي. ومن ثم فإن انكساجوراس لم يتخذ مواقف العداء من هذا التطبيق، أما الإيمان الشائع بالعناية الالهية فيتخذ

www.aleppogate.com

مثل هذا الموقف، فهو يعارض على الأقل استخدام المبدأ على نطاق واسع، وينكر إمكان التوصل إلى خطة العناية الإلهية. ومع ذلك فان هذا الإيمان يفترض أن هذه الخطة تكشف عن نفسها أحياناً في حالات جزئية معزولة، بحيث يحفز الأتقياء على أن يتعرفوا في الحالات الجزئية على شيء أكثر من مجرد الصدفة، أي أن يتعرّفوا على يد الله المرشدة، كما يحدث، مثلاً، عندما تصل النجدة فجأة لشخص يكون في حالة ارتباك هائل ويؤس عظيم. غير أن هذه الأمثلة المتعلقة بتدبير العناية الالهية هي من نوع محدد جداً، وهي لا تتحدث عن شيء أكثر من إشباع رغبات معينة للفرد الذي تتحدث عنه. لكن الأفراد الذين ينبغي علينا دراستهم في تاريخ العالم هم شعوب، وشمولات كلية Totalities أعني دولاً: ومن ثمّ فنحن لا نستطيع أن نقنع بما يمكن أن نسميه هذه النظرة «التافهة» للعناية الإلهية التي نريد للإيمان المشار إليه أن يحصر نفسه فيها وكذلك لا يكفي الإيمان المجرد غير المعين بالعناية الالهية عندما لا يقدّم لنا هذا الإيمان سوى فكرة عامة عن وجود العناية الالهية دون أن يقدم لنا تفصيلات المسار الذي تسلكه. وإنما ينبغي أن نوجّه جهدنا الدائب إلى معرفة طرق وأساليب العناية الالهية في التاريخ، والوسائل التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها ولا بد أن نبين ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه فيما سبق.

ولكن عندما تحدثت عن معرفة خطة العناية الإلهية بصفة عامة، فإنني بذلك قد عرضت ضمناً لمسألة سائدة في أيامنا هذه، وأعني بها مسألة إمكان معرفة الله، أو بالأحرى، ما دام الرأي العام قد توقف عن أن يعتبرها موضوعاً للتساؤل ــ النظرية التي تقول إن معرفة الله مستحيلة. إن هذا المعتقد الشائع يتضمن، في تناقض مباشر مع ما يأمرنا به الكتاب المقدس باعتباره الواجب الأسمى، وهو أننا لا ينبغي علينا فقط أن نحب الله بل أن نعرفه أيضاً، إنكاراً لما قيل في الكتاب المقدس من أن الروح der Geist هي التي تقودنا إلى الحق، وتعرف كل شيء وتتغلغل في أعماق الأمور الالهية. وحين يوضع الوجود الإلهي، على هذا النحو، فيما وراء معرفتنا، وخارج نطاق جميع الأمور البشرية، فان ذلك يبيح لنا بطريقة مريحة، أن نهيم على وجوهنا إلى أبعد مدى نشاؤه، كما تقودنا خيالاتنا دون أن نلزم أنفسنا بأن نردّ معارفنا إلى الإلهي أو إلى الحقيقي. ومن ناحية أخرى فإن الكبرياء والخيلاء، والذاتية المسرفة التي تتسم بها المعرفة تجد لنفسها في هذا الموقف الزائف تبريراً كاملاً. وحين يجعل المتواضع الورع معرفة الله بعيدة عن

www.aleppogate.com

متناول يده، يستطيع أن يقدّر جيداً إلى أي حد يؤدي ذلك إلى تعزيز وتأييد تطلعاته المتمردة العقيمة. والحق أنني لم أشأ أن أمرّ مرّ الكرام على ارتباط قضيتنا – التي تقول إن العقل يحكم العالم وقد حكمه من قبل – بمشكلة إمكان معرفة الله، وذلك أساساً لأنني لم أشأ أن أضيع فرصة ذكر الاتهام الذي يلصق بالفلسفة من أنها تتحاشى ذكر الحقائق الدينية، أو أنها معرضة لأن تفعل ذلك، وهو اتهام ينطوي ضمناً على الشك في أنها لن تواجه هذه الحقائق بضمير صاف. والواقع أن الحقيقة عكس ذلك، إذ أن الفلسفة قد اضطرت في الأزمنة القريبة إلى الدفاع عن مجال الدين ضد الهجمات التي شنتها مذاهب لاهوتية متعددة. ففي الديانة المسيحية كشف الله عن نفسه، أعني أنه قدم لنا نفسه لكي نفهم مَنْ هو، وبذلك لم يعد موجوداً مختبئاً أو خفياً، وإمكانية معرفة الله هذه، التي تقدم إلينا على هذا النحو، تجعل مثل هذه المعرفة واجباً مفروضاً علينا، فالله لا يريد لأبنائه نفوساً ضيقة وعقولاً فارغة، وإنما هو يريد أولئك الذين تكون نفوسهم بطبيعتها ذاتها فقيرة، ولكنها غنية بمعرفتها له، والذين يعتبرون معرفة الله الشيء الوحيد القيّم الجدير بالامتلاك. وتطور الروح المفكرة هذه، وهو التطور الذي ينتج من تكشف الوجود الإلهي بوصفه أساسه الخاص، ينبغي أن يسير متقدما في النهاية إلى أن يصل إلى الفهم العقلي لما عرض في البداية، أي للوجدان والخيال. ولا بدّ أن يأتي الوقت الذي يفهم فيه ذلك الناتج الغني للعقل الخلاق، الذي يقدمه لنا تاريخ العالم. ولقد أتى على الناس حين من الدهر كانوا يعلنون فيه إعجابهم بحكمة الله كما تظهر في الحيوانات والنباتات وبعض الأحداث الفردية المعزولة. ولكن، لو سلمنا بأن العناية الالهية تتجلى في موضوعات الوجود وصوره هذه، فلم لا نسلم بأنها تتجلى في التاريخ الكلي...؟ إن هذا التاريخ الكلي يعد، في نظر الناس، أضخم من أن ينظر إليه على هذا النحو، غير أن الحكمة الإلهية، أعني العقل، هي نفسها شيء واحد في الجليل والضئيل من الأمور. ويجب علينا الا نتخيل أن الله يبلغ من الضعف حداً يجعله لا يستطيع أن يمارس حكمته على نطاق واسع. إن طموحنا العقلي يستهدف تحقيق الاقتناع بأنّ ما كانت الحكمة الإلهية تقصده قد تحقق بالفعل في مجال الروح الموجود، النشط، الفعّال، مثلما يتحقق في نطاق الطبيعة المحض. ومن هذه الزاوية تعد طريقة معالجتنا للموضوع «ثيوديسية Thodicaea[19]» – أي تبريراً لأساليب الله وطرقه، وهي

(١٩) الربوبية أو علم الالهيات الذي يبحث في وجود الله وصفاته، وعدالته والتدبير والعناية =

www.aleppogate.com

التي حاول ليبنتز Leibnitz القيام بها ــ من الناحية الميتافيزيقية ــ بمنهجه، أعني بمقولات مجردة غير محددة، بحيث أن الاضطراب الموجود في العالم يمكن أن يفهم، وبحيث يتم التوفيق بين الروح المفكرة وبين واقع وجود الشر في العالم. والواقع أن مثل هذا الرأي التوفيقي لا يُطْلَب بالحاح في أي مجال آخر أكثر مما يُطْلَب في التاريخ الكلي، ولا يمكن بلوغه إلاّ بادراك الوجود الإيجابي الذي يكون فيه العنصر السلبي تابعاً ومجرد عدم زائل. فينبغي، من ناحية، إدراك الغاية النهائية للعالم، كما ينبغي، من ناحية أخرى، إدراك أن هذه الغاية قد تحققت فيه بالفعل، وأن الشر لم يعد قادراً على أن يتخذ على الدوام موقفاً منافساً. لكن هذا الاقناع يتضمن ما هو أكثر من مجرد الإيمان البسيط بالنوس (أو بالعقل) Nous، وبالعناية الإلهية. إننا كثيراً ما نتحدث عن «العقل» الذي يسود العالم بألفاظ لا تقلّ غموضاً عن تلك التي نتحدث بها عن «العناية الإلهية»، ودون أن يكون في وسعنا أن نبين كيف نحدده، ومن أي شيء يتألف، حتى نتمكن من أن نقرر ما إذا كان الشيء معقولاً أو غير معقول. وإذاً فالمهمة هي تقديم تعريف كاف للعقل. ومهما تباهينا بأننا نتمسك به بدقة في تفسير الظواهر، فإنه بدون مثل هذا التعريف للعقل لن نتقدم خطوة واحدة أبعد من مجرد الكلمات. ويمكن من هذه الملاحظات أن ننتقل إلى وجهة النظر الثانية التي ينبغي أن نلزمها في هذه المقدمة.

II ــ البحث في المصير الجوهري للعقل بمقدار ما يُنظر إليه من حيث علاقته بالعالم ــ هذا البحث مماثل تماما للسؤال: **ما هي الخطة النهائية للعالم..؟** ويتضمن هذا التعبير أن هذه الخطة مقدَّر لها أن تتحقق فهناك ملاحظتان تفرضان نفسيهما:

الأولى: مضمون هذه الخطة، أعني تعريفها المجرد. **والثانية**: **تحققها الفعلي**.

ينبغي علينا أن نلاحظ منذ البداية أن الظاهرة التي نبحثها، وهي التاريخ الكلي، تنتمي إلى مملكة الروح. فلفظ «العالم» يشمل كلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية؛ فالطبيعة الفيزيائية تلعب دوراً كذلك في تاريخ العالم.

= الالهية... الخ غير أن أهم عنصر في الثيوديسية هو محاولة نفي حقيقة الشر، أو التوفيق بين وجود الشر ووجود العناية الالهية، أو تدبير الأفعال رغم وجود الشر كما سيقول هيجل ذاته بعد قليل [المترجم].

www.aleppogate.com

وينبغي أن نلفت النظر إلى العلاقات الأساسية المتضمنة في هذا التاريخ. لكن الروح، ومجرى تطورها، هي موضوعنا الأساسي. فمهمتنا لا تتطلب منا أن نتأمل الطبيعة بوصفها نسقاً عقلياً في ذاته، على الرغم من أنها في مجالها الخاص تبرهن على أنها كذلك، بل أن نتأملها من حيث علاقتها بالروح فحسب. فعلى المسرح الذي نشاهد الروح عليه، وأعني به: التاريخ الكلي، تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية. ورغم ذلك (أو بالأحرى لكي نفهم المبادىء العامة التي تتضمنها صورة واقعها العيني الحقيقي) ينبغي علينا أن نبدأ أولاً بتقديم بعض الخصائص المجردة لطبيعة الروح. على أن مثل هذا التفسير لا يمكن أن يُعطى هنا تحت أي شكل آخر سوى التأكيد فحسب. فليس هنا مجال الكشف عن فكرة الروح من الناحية النظرية، لأن ما يمكن أن يقال في مقدمة كتاب ما، كما لاحظنا من قبل، ينبغي أن يؤخذ على أنه تاريخي فحسب. أعني شيئاً يُفترَض على أنه قد فُسِّر وبُرهِن عليه في مكان آخر أو أن برهنته تنتظر نتيجة علم التاريخ ذاته

ومن ثم فإن علينا أن نذكر هنا:

١ ــ الخصائص المجردة لطبيعة الروح.

٢ ــ الوسائل التي تحتاجها الروح لكي تحقق فكرتها.

٣ ــ لا بدّ أخيراً أن ندرس الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود، أي الدولة.

١ ــ يمكن أن نفهم طبيعة الروح لو أننا ألقينا نظرة على ضدها المباشر ــ أعني: المادة. فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية، والحق أن الناس جميعاً يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك ــ ضمن ما تمتلك من خواص ــ خاصية الحرية، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلاّ بواسطة الحرية؛ وأنها كلها ليست إلاّ وسيلة لبلوغ الحرية؛ كلها تسعى إلى الحرية وتؤدي إليها هي وحدها. ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح، فالمادة تمتلك الثقل (الجاذبية Gravity) لأنها تميل نحو نقطة مركزية. وهي بالضرورة خليط مركّز من أجزاء يستبعد بعضها بعضاً. فهي تسعى نحو الوحدة ولذا تبدو كشيء يهدم نفسه ويتجه نحو نقيضه [نقطة لا تقبل القسمة]. ولو استطاعت أن تبلغ ذلك لما أصبحت مادة، بل تكون قد تلاشت. إنها تسعى نحو تحقيق فكرتها؛ إذ أن وجودها الفكري إنما يكون في الوحدة أمّا الروح فيمكن

www.aleppogate.com

تعريفها بأنها ما يوجد مركزه في ذاته، فليس لديها وحدة خارج ذاتها، وإنما هي موجودة فيها بالفعل: إنها توجد في ذاتها وبذاتها. وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها فإن الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، ذلك لأنني إذا ما كنت أعتمد على شيء فلا بدّ أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا أستطيع أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي. وعلى العكس فإني أكون حراً حين يعتمد وجودي على نفسي. وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي ـ وعي الروح بوجودها الخاص. وإذا كان من الضروري أن نميز في الوعي بين شيئين. أولا: واقعة أنني أعرف، وثانيا: ماذا أعرف فإن هذين الشيئين، في حالة الوعي الذاتي، يمتزجان في شيء واحد، لأن الروح تعرف نفسها. وهي تقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، كما أنها تنطوي على الفاعلية التي تمكنها من تحقيق نفسها بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة. وتبعاً لهذا التعريف المجرد للتاريخ الكلي يمكن أن يقال إن هذا التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة. وكما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة، وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله. إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أو الإنسان بما هو إنسان، حر، ونظراً إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فانهم لم يكونوا أحرارا. وكل ما عرفوه هو أن شخصاً معيناً حر. ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعالا متهوراً وحشياً، أو ترويضاً واعتدالاً للرغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة. ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلاّ طاغية، لا إنساناً حراً. ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلاّ عند اليونان، ومن ثمّ فقد كانوا أحراراً. ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار لا الإنسان بما هو إنسان. وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها والاحتفاظ بحريتهم الرائعة، مرتبطاً بنظام الرق ارتباطاً وثيقاً: وهي حقيقة أدّت، بالإضافة إلى ذلك، إلى جعل تلك الحرية مجرد حادثة عرضية عابرة ونمواً محدوداً من جهة، كما فرضت من ناحية أخرى عبودية صارمة على ما يشكل طبيعتنا المشتركة، أي على ما هو إنساني. أما الأمم الجرمانية[٢٠] فقد كانت بتأثير المسيحية أول الأمم

(٢٠) ينبغي أن نلاحظ أن المقصود هنا العالم الجرماني germanische Welt وليس العالم الألماني=

www.aleppogate.com

التي تصل إلى الوعي بأن الانسان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها، ولقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين، وهو أعمق منطقة للروح. ولكن إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي، ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ. وهي مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك ما نلاحظه من أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة. كذلك لم تسد الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيماً معقولاً أو تعترف بالحرية أساسا لها. فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلاً تاما، أو جعله يتغلغل في المجتمع، هو عملية تعد هي والتاريخ ذاته شيئاً واحداً. ولقد سبق أن لفت الأنظار بالفعل إلى التفرقة المتضمنة هنا بين المبدأ بما هو كذلك وبين تطبيقه، أعني إدخاله وتنفيذه في الظواهر الفعلية للروح والحياة. وتلك نقطة على جانب كبير جداً من الأهمية في العلم الذي ندرسه (علم التاريخ) ــ وهي نقطة لا بدّ من مراعاتها باستمرار على أنها جوهرية. وبنفس الطريقة التي جذبت بها هذه التفرقة انتباهنا من زاوية المبدأ المسيحي للوعي الذاتي، أي الحرية، فإنها أيضاً تتجلى بوصفها تفرقة جوهرية، من زاوية مبدأ الحرية بصفة عامة. فتاريخ العالم ليس إلاّ تقدم الوعي بالحرية، وهو تقدم يهدف بحثنا هذا إلى تتبع تطوره طبقاً لضرورة طبيعته.

إن العبارة العامة التي ذكرناها من قبل عن الدرجات المختلفة للوعي بالحرية، والتي طبقناها في الحالة الأولى على الأمم الشرقية، التي عرفت أن شخصاً واحداً فقط هو الحر، ثم على العالم اليوناني والروماني الذي عرف أن البعض أحرار، على حين أننا[٢١] نعرف أن البشر جميعاً (أي الانسان من حيث هو انسان) أحرار بصورة مطلقة ــ هذه العبارة العامة ــ تزودنا بالتقسيم الطبيعي للتاريخ الكلي وتوحي بالطريقة التي نعالجه بها. وتلك ملاحظة نسوقها عابرين فحسب وعلى سبيل استباق الأمور، لأن هناك أفكاراً أخرى لا بد من توضيحها أولا.

= Die deutsche Welt كما يظن بعض الباحثين الذين يتسرعون فيتهمون هيجل «بالمحلية» تارة «وبالتعصب» والرجعية تارة أخرى لأن التاريخ عنده كما يعتقدون يبلغ الذروة في الدولة البروسية التي يعمل في خدمتها مع أن المرحلة الرابعة لتاريخ العالم تشكل عند هيجل نطاقاً أوسع بكثير من هذا النطاق الضيق الذي يشيرون إليه [المترجم].

(٢١) يقصد الأمة الجرمانية [المترجم].

www.aleppogate.com

إننا نذهب إلى أن مصير العالم الروحي، وتبعاً لذلك، العلّة الغائية للعالم ككل (ما دام هذا العالم الروحي هو العالم الجوهري، بينما يظل العالم الفيزيائي تابعا له أو بلغة الفكر النظري، ليس له حقيقة، في مقابل العالم الروحي) هو وعي الروح بحريتها الخاصة، وهو بالتالي حقيقة تلك الحرية. لكن العصور الحديثة تعرف وتشعر بوضوح يفوق كل ما عرفته العصور السابقة، أن هذا اللفظ «الحرية» دون أية صفات أخرى، هو لفظ مبهم غير محدد، وكلمة غامضة لا يعتمد عليها، وأنه على حين أن ما تمثله هو قمة الانجاز، فإنها عرضة لسوء فهم لا نهاية له، وألوان من الخلط والاضطراب والأخطاء لا حصر لها، كما أنها عرضة لكل ما يمكن تخيله من إسراف وتجاوز. ومع ذلك فلا بد أن نكتفي في الوقت الحالي بهذا اللفظ نفسه دون أي تعريف آخر. ولقد وجّهنا الانتباه من قبل أيضاً إلى أهمية الفارق الهائل بين المبدأ في حالة تجريده وبين تحققه العيني. وسوف يكون علينا، في المهمة التي سنضطلع بها، أن نكشف عن الطبيعة الجوهرية للحرية — التي تتضمن في ذاتها ضرورة مطلقة — كما تصل إلى مرحلة الوعي الذاتي (لأنها بطبيعتها ذاتها وعي ذاتي) وتحقق بذلك وجودها الخاص، إنها هي في ذاتها الهدف الذي تريد بلوغه والغاية الوحيدة للروح؛ وهذه النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرار مسار التاريخ الكلي، وهي الغاية التي بذلت وتبذل من أجلها كل التضحيات على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية. إنها الغاية الوحيدة التي ترى نفسها متحققة وموجودة بالفعل. وهي قطب السكون الوحيد وسط تغير في الظروف والحوادث لا يهدأ، والمبدأ الفعّال الوحيد الذي يسودها. هذه الغاية النهائية هي الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكن الله هو الوجود الكامل على نحو مطلق، ومن ثم فلا يمكن له أن يريد شيئاً غير ذاته — أعني لا يريد سوى إرادته الخاصة. وطبيعة إرادته — أعني طبيعته ذاتها — هي ما نسميه هنا بفكرة الحرية، إذا ما ترجمنا الدين إلى لغة الفكر. ومن ثم فإن السؤال الذي يفرض نفسه هنا لا بد أن يكون هو السؤال الآتي: ما هي الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لكي يحقق ذاته.؟ تلك هي النقطة الثانية التي ينبغي علينا أن ندرسها.

٢ — إن مشكلة الوسائل التي تطور بها الحرية نفسها في العالم تقودنا إلى ظاهرة التاريخ نفسه. فعلى الرغم من أن الحرية هي في الأصل فكرة غير منظورة (أي جوانية) فإن الوسائل التي تستخدمها هي على العكس خارجية وظاهرية،

www.aleppogate.com

تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا. وأول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة. وتقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع الوحيدة للسلوك. وهي العوامل الفعّالة في ميدان النشاط هذا. وربما وجدت بين هذه العوالم أهداف ذات طبيعة عامة كحب الخير أو الأريحية أو الوطنية النبيلة. غير أن أمثال هذه الفضائل والآراء العامة لا تكاد تكون لها أهمية إذا ما قورنت بالعالم وما يحدث فيه وربما كان في استطاعتنا أن نرى المثل الأعلى للعقل يتحقق بالفعل عند أولئك الذين يؤمنون بمثل هذه الغايات، وفي المجال الذي يؤثرون فيه. لكن هؤلاء لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة من مجموع الجنس البشري، وبالتالي فإن مدى تأثيرهم محدود. أمّا الانفعالات والغايات الخاصة، وإشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثراً. وتكمن قوتها في إنها لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق؛ وفي أن هذه الدوافع الطبيعية ذات تأثير مباشر على الإنسان أكثر من الأنظمة المصطنعة الممتدة التي تستهدف النظام والقانون والأخلاق وكبح الذات. وحين نرقب هذا المشهد المليء بالانفعالات ونتأمل في نتائج عنفها، والجنون unreason الذي لا يرتبط بها فحسب بل حتى يرتبط بالمقاصد الطيبة، والغايات السليمة، (يمكن أن نقول أنه يرتبط بها بصفة خاصة) وحين نرى الشر والرذيلة والدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري وأكثرها ازدهاراً، فإنه لا يسعنا إلاّ أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل، ولما كان هذا الخراب ليس من عمل الطبيعة فحسب، وإنما هو من عمل إرادة الانسان، فإن عصلة تفكيرنا لا بدّ أن تكون مرارة أخلاقية، وثورة للروح الخيّرة (إن كان له وجود بيننا).

إن مجموعة المآسي الحقيقية التي حاقت بأنبل الأمم والحكومات والأمثلة الرفيعة للفضائل الخاصة، تشكّل، بغير مبالغة خطابية، مشهداً عنيفاً للغاية، وتثير انفعالات من أعمق الانفعالات وأكثرها الماً ويأساً، وهي انفعالات لا تقابلها نتيجة تعوضها. وحين نتأمل هذا المشهد يصيبنا عذاب عقلي لا مهرب منه ولا دفاع ضده إلاّ بالاعتقاد بأن ما حدث لم يكن من الممكن أن يكون خلاف ذلك. إنه القدر الذي لا يمكن أن يردّه أي تدخل، وفي النهاية نفرّ بأنفسنا من هذا الضيق الذي لا يحتمل، والذي تهددنا به هذه الأفكار المؤلمة، منسحبين إلى بيئة حياتنا الفردية التي نجدها أكثر إرضاء لنا ـ أعني إلى الحاضر الذي شكلته غاياتنا

www.aleppogate.com

ومصالحنا الخاصة. أي أننا، بالاختصار، نرتد إلى الأنانية التي تستقر على الشاطىء الهادىء، ومن هناك نستمتع في أمان بالمشهد البعيد «للحطام المندفع باضطراب». لكن حتى إذا ما نظرنا إلى التاريخ على أنه المذبح الذي تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول، وفضائل الأفراد، فإن هناك سؤالا يظهر بطريقة لا إرادية هو: ما هو المبدأ، وما هي الغاية النهائية التي تقدم من أجلها هذه التضحيات الهائلة...؟ من هذه النقطة يسير البحث عادة حتى يصل إلى النقطة التي جعلناها بداية عامة لبحثنا. وقد بدأنا من هذه النقطة وبيّنا أن تلك الظواهر التي شكلت ذلك المشهد الذي يوحي بكل هذه الانفعالات الكئيبة والتأملات المهمومة ــ هي نفسها الميدان الذي نرى من جانبنا أنه لا يعرض سوى وسائل لتحقيق ما نقول عنه إنه المصير الجوهري، والغاية المطلقة، او بتعبير آخر، النتيجة الحقيقة لتاريخ العالم. ولقد تحاشينا طوال سيرنا في البحث «الأفكار الأخلاقية» كمنهج للإرتفاع من مشهد الوقائع التاريخية الجزئية إلى المبادىء العامة التي تتضمنها، وبالإضافة إلى ذلك، فليس مما يفيد تلك المشاعر ــ حقيقة ــ الارتفاع فوق الانفعالات المكبوتة لكي تحل ألغاز العناية الآلهية التي تتمثل في الاعتبارات التي أوجدتها. وإنه لما ينتمي إلى صميم طبيعتها أن تجد رضاء مشوبا بالكآبة في ذلك الجلال الخاوي والعقيم الذي تتسم به هذه النتيجة السلبية. ونحن بذلك نعود الى وجهة النظر التي كنا قد أخذنا بها، فنلاحظ أن الخطوات (أو اللحظات Momente) المتتالية للتحليل التي سوف تقودنا إليه تتضمن كذلك الشروط المطلوبة للإجابة عن الاسئلة التي يثيرها مشهد الخطيئة والعذاب الذي يكشف عنه التاريخ.

الملاحظة الأولى التي علينا أن نسوقها ــ وهي ملاحظة ذكرتها بالفعل اكثر من مرة وإنْ كان من الضروري تكرارها كلما اقتضى الأمر ذلك ــ هي أن ما نسميه بالمبدأ، أو الغاية، أو المصير، او طبيعة الروح وفكرتها هو شيء مجرد وعام فحسب، فالمبدأ شأنه شأن خطة الوجود والقانون، هو شيء خفي او مستتر أو ماهية لم تتطور بعد، وهي بما هي كذلك ليست واقعية بصورة كاملة على الرغم من أنها صادقة في ذاتها. ذلك لأن المبادىء، والغايات... الخ لا وجود لها إلاّ في رؤوسنا فحسب، أو هي توجد في مقاصدنا الذاتية فحسب، ولا وجود لها في مجال الواقع. فما يوجد من اجل ذاته فحسب هو شيء ممكن، أو هو شيء بالقوة لكنه لم يظهر إلى الوجود الفعلي بعد، فهناك عنصر ثان لا بدّ من ادخاله حتى

www.aleppogate.com

يظهر هذا الامكان إلى الوجود الفعلي، أعني حتى يتحول ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل، أو إلى تحقق فعلي، والقوة الدافعة هذا العنصر الثاني هي الإرادة، وأعني بها فاعلية الإنسان بأوسع معنى للكلمة. فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة، وتنتقل إلى حيّز الفعل، لأنها بذاتها لا قوة لها، والقوة الدافعة التي تجعلها تعمل، وتعطيها الوجود المتعين المحدد هي: الحاجة والغريزة، والميل، وعواطف الانسان. فأنا أرغب رغبة جامحة في أن يتحول تصور معين لي ويصبح وجوداً وفعلا: وأرغب في أن أؤكد شخصيتي في صدده، وفي الشعور بالرضا لتنفيذه. ولا بد أن تكون الغاية التي ينبغي عليّ أن أجهد نفسي من أجلها، بعبارة أخرى، هي غايتي أنا. وفي تحقيقي لهذه المقاصد أو تلك، لا بد لي في نفس الوقت أن أجد اشباعاً خاصاً بي، على الرغم من أن الغرض الذي من أجله أجهد نفسي يتضمن نتائج معقدة، كثير منها لا يعنيني في شيء. هذا هو الحق المطلق للوجود الشخصي أو القانون اللامتناهي للذات[٢٢] أن تجد رضاءها الخاص في نشاطها وعملها. وإذا كان على الناس أن يهتموا بأي شيء، فلا بد لهم ــ إنْ صحّ التعبير ــ أن يجدوا جانباً من وجودهم متضمناً في هذا الشيء، وأن تجد فرديتهم اشباعاً حين تبلغه. على إن هاهنا سوء فهم لا بد أن نتحاشاه: فنحن حين نقول عن شخص، إنه «معني بمصلحته» (حين يقوم بهذه الأعمال أو تلك) فإننا نقصد بذلك تأنيبه وتوجيه اللوم إليه، لأننا نعني بذلك أنه يبحث عن منفعته الخاصة فحسب، ونحن حين نشجب ذلك ونخطئه لأنه يستهدف غاياته الخاصة دون اعتبار لمقصد أكثر شمولا، يتخذ منه فرصة سانحة لكي يعلي من شأن مصلحته الخاصة، أو لأنه يضحي بالغاية العامة ذاتها. غير أن الشخص الذي يكون نشطا في «الاعلاء من شأن موضوع ما» لا يكون «مَعْنياً بمصلحته» فحسب، وإنما هو معني كذلك بهذا الموضوع أو هذا الهدف. وتعبر اللغة بدقة عن هذا الفارق: فلا شيء ــ من ثم يحدث، ولا شيء يتم إنجازه ما لم يهتم به الأفراد ويعنون ويسعون إلى إشباعهم الخاص فيما يعملون، إنهم وحدات جزئية في المجتمع، أعني أن لهم حاجات خاصة وغرائز واهتمامات ــ بصفة عامة ــ خاصة بهم، ولا تشمل هذه الحاجات فقط تلك التي نسميها ضروريات، كحوافز الرغبة أو الإرادة عند الفرد، بل تشمل أيضا تلك

---

(٢٢) هكذا في الترجمة الفرنسية ص ٣٠ حيث العبارة الأخيرة إضافة غير موجودة في الترجمة الانكليزية [المترجم].

www.aleppogate.com

التي ترتبط بالآراء والاقتناعات الفردية، أو إذا شئنا أن نستخدم لفظا أقل حسما، الاتجاهات التي تتجه إليها الآراء على افتراض استيقاظ دوافع التفكير، والفهم والتعقل. في هذه الحالات يطلب الناس ـ إن كانوا يريدون أن يجهدوا أنفسهم في أي اتجاه ـ أن يروق لهم الموضوع أولاً، وهم يطلبون من زاوية الرأي أن يكونوا قادرين «على النفاذ إليه» سواء بالنسبة لخيريته، أو عدالته، أو ميزته ومنفعته. وذلك اعتبار يكتسب أهمية خاصة في عصرنا الراهن، حيث نجد الناس أقل ميلا مما سبق للاعتماد بعضهم على بعض وعلى السلطة، وحيث نجدهم، على العكس، يكرسون أنشطتهم لموضوع ما على أساس فهمهم الخاص، واقتناعهم ورأيهم.

وعلى ذلك فإننا نؤكد انه لم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، وإذا كان الاهتمام يمكن أن يسمى انفعالات من حيث أن الفرد بأسره يكرّس نفسه لهدف ما بكل ما للإرادة من قوة، ويكرّس قواه ورغباته لهذا الهدف ـ بغض النظر عن الاهتمامات والمطالب الممكنة أو الفعلية الأخرى ـ فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال، ولذلك فهناك عنصران يدخلان في موضوع بحثنا. الأول هو الفكرة والثاني هو مجموعة الانفعالات البشرية. أحدهما هو السدى والآخر هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يُغزل منه التاريخ الكلي، وتُشكل الحرية الأخلاقية في الدولة المركز العيني والوحدة التي تجمع بين هذين العنصرين. لقد تحدثنا عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة الروح والغاية المطلقة للتاريخ، أما الانفعال فينظر إليه على أن له جانبا سيئا، وعلى أنه في عمومه عنصر لا أخلاقي ولهذا يراد من الإنسان ألاّ تكون له انفعالات. صحيح أن الإنفعال ليس هو اللفظ المناسب تماما لما أريد أن أعبر عنه، فأنا لا أقصد هنا أكثر من النشاط البشري بوصفه نتيجة للاهتمامات الخاصة، أو الغايات الخاصة، أو إن شئت يسعى إلى مقاصده الخاصة مع هذا التحفظ وهو أن كل طاقة الإرادة والشخصية تكرس لبلوغ هذه الغايات، على حين أن الاهتمامات الأخرى (التي قد تكون في ذاتها أهدافا جذابة) أو بالأحرى كل شيء آخر، يضحى به من أجلها. هذا المضمون الجزئي أو موضوع الاهتمام الذي نتحدث عنه يصبح مرتبطا بإرادة الإنسان إلى حد أنه وحده الذي يحدد تماما «طابع العزم أو التصميم» وينفصل عنه. لقد أصبح ماهية إرادته ذاتها، ذلك لأن الشخص هو وجود نوعي خاص، وليس إنساناً بصفة عامة (إذ أن الانسان بصفة عامة لفظ لا يقابله وجود واقعي) ـ لكنه كائن بشري معين.

www.aleppogate.com

ولفظ الشخصية يعبر بالمثل عن مثل هذه الخاصية للارادة والذكاء، لكن « الشخصية » تشمل بصفة عامة جميع الصفات المميزة أيا كانت أي أنها تشمل الطريقة التي يسلك بها شخص ما في علاقاته الخاصة. . . الخ، ولا تقتصر على طابعه المميز في جانبه العملي الفعّال. ولهذا فإنني سوف استخدم لفظ « الإنفعال » قاصداً به التعين الجزئي لشخصية من حيث أن التحديدات الجزئية للإرادة لا تقتصر على المصلحة الخاصة وإنما هي تشكل العنصر المحرك، والقوة الدافعة لتحقيق الحاجات التي تشارك فيها الجماعة كلها. هذا الانفعال هو في المقام الأول الجانب الذاتي، وهو من ثم الجانب الصوري أو الشكلي للطاقة والإرادة، والنشاط، بحيث يظلّ الهدف أو الغاية غير محددة رغم ذلك. وهناك علاقة مماثلة بين الصورية والواقعية في مجرد الاقتناع الفردي، والآراء الفردية، والضمير الفردي فحسب، ذلك لأن مضمون اقتناع الفرد وموضوع انفعاله يظل باستمرار مسألة بالغة الأهمية في تقرير ما إذا كان الواحد منها ذا طبيعة جوهرية صادقة، وفي مقابل ذلك، فلو أنه كانت له هذه الطبيعة، فلا بد له بالتالي من بلوغ الوجود الفعلي ــ أعني لا بد له من أن يتحقق.

ويمكن أن نستنتج من هذا التفسير للعنصر الجوهري الثاني للتحقق التاريخي لغاية ما ــ لو ألقينا نظرة سريعة على تكوين الدولة ــ أن الدولة تكون قد تأسست تأسيساً متيناً، وتكون قوية من الناحية الداخلية، عندما تتحدد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة. وحين يجد كل منهما في الآخر اشباعه وتحققه الفعلي، وتلك قضية بالغة الأهمية في ذاتها. لكن كثيراً من المؤسسات في الدولة لا بد أن تقوم، ولا بد من إنشاء الكثير من الأجهزة السياسية وما يصاحبها من تنظيمات سياسية مناسبة ــ وهذا يقتضي صراعات طويلة من جانب العقل قبل أن يكتشف التنظيمات المناسبة حقا، كما يثير ألوانا من النزاع مع المصالح والانفعالات الجزئية، ويقتضي غرساً شاقاً مجهداً لهذه الأخيرة حتى يتحقق في النهاية الانسجام المنشود. واللحظة التي تبلغ فيها الدولة هذه الحالة من الانسجام هي فترة ازدهارها، وقوتها وبسالتها ورخائها. لكن تاريخ البشرية لا يبدأ من غاية واعية ايا كان نوعها، كما هي الحال في المجالات الجزئية التي يعد فيها الناس أنفسهم لانجاز غرض ما عمداً. ومجرد وجود الغريزة الاجتماعية يعني وجود غرض واع يضمن الحياة والملكية الخاصة، ويصبح هذا الغرض أكثر اتساعا وشمولا عندما يتأسس المجتمع بالفعل. ويبدأ تاريخ العالم

www.aleppogate.com

بغايته العامة، وهي التحقق الفعلي لفكرة الروح، لكنها غاية لا توجد إلاّ في صورة ضمنية (أعني في ذاتها ansich) أي بوصفها طبيعة، أو غريزة لا واعية مختبئة إلى اقصى حد. ومسار التاريخ كله (على نحو ما لاحظنا من قبل) يتجه إلى جعل هذا الدافع اللاشعوري دافعا شعوريا واعياً، وهكذا يظهر في صورة الوجود الطبيعي والارادة الطبيعية فحسب ــ ما كان قد سمي باسم الجانب الذاتي، أو الميل البدني، أو الغريزة والانفعال والمصلحة الشخصية، وكذلك أيضا الرأي والتصور الذاتي وهو يظهر بطريقة تلقائية منذ البداية الأولى. وهذه المجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح والأنشطة تشكل الأدوات والوسائل التي يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه. وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل. وهذه الغاية ليست سوى اهتداء روح العالم إلى ذاته، وعودته إلى نفسه وتأمله لنفسه في وجود عيني. غير أن القول بأن أوجه النشاط الحية التي يبديها الأفراد والشعوب، ويسعون بواسطتها إلى اشباع اغراضهم الخاصة، هي في نفس الوقت وسائل وأدوات لغاية أعلى وأوسع لا يعلمون عنها شيئاً، ويحققونها بطريقة لا شعورية ــ هذا القول قد يكون موضع نقاش وجدال، بل لقد كان بالفعل موضع نقاش وجدال، وهدمت كل صوره المتنوعة، وانتقدت، بل واحتقرت بوصفها مجرد حلم و «فلسفة». ولكنني أوضحت منذ البداية وجهة نظري في هذه النقطة، وسقت افتراضاً ــ وهو افتراض سوف يظهر في النهاية على أية حال على شكل استدلال مشروع ــ واعتقادنا بأن العقل يحكم العالم، وهو بالتالي، يحكم تاريخ العالم. فكل شيء آخر، بالقياس إلى هذا الوجود الجوهري الكلي المستقل ــ كل شيء يخضع له ويتبعه ويعمل في خدمته، وهو وسيلة لتطوره. ولنلاحظ أن القول بأن وحدة الوجود الكلي المجرد بصفة عامة مع الفرد، أو الجانب الذاتي، هي وحدها الحقيقية، هو قول ينتمي إلى القسم النظري من الفلسفة، وقد درسته بالفعل في صورته العامة هذه في (كتاب) المنطق. أمّا مسار تاريخ العالم نفسه فإن الهدف النهائي المجرد، نظراً إلى أنه لم يكتمل بعد، فإنه لا يكون قد أصبح بعد هو الهدف المتميز للرغبة والمصلحة الشخصية. وعلى حين أن هذه المشاعر ليست واعية بالغرض الذي تحققه فإن المبدأ الكلي يكون ضمنياً فيها ويحقق نفسه عن طريقها . وتتخذ المشكلة كذلك شكل الوحدة بين الحرية والضرورة، إذ يُنظر إلى المسار الباطني المجرد للروح على أنه ضرورة، وينظر إلى ما يعرض نفسه في الإرادة الواعية للبشر ــ بوصفه مصلحتهم الخاصة ــ على أنه ينتمي إلى مجال الحرية. ولمّا كان الارتباط الميتافيزيقي (أعني الرابطة في الفكرة)

www.aleppogate.com

لصورة الفكر هذه ينتمي إلى المنطق، فلا مجال لتحليله هنا، ولذا سنكتفي هنا بالكلام عن النقاط الرئيسية والجوهرية.

تُظهرنا الفلسفة على أن الفكرة تسير نحو تعارض لا متناه، أعني نحو تعارض بين الفكرة في صورتها الكلية الحرة ـ التي توجد فيها لذاتها ـ والصورة المقابلة لها، صورة الانطواء الذاتي المجرد، والانعكاس على نفسها، الذي هو وجود صوري من أجل ذاته، وهو الشخصية، والحرية الصورية، التي هي خاصية للروح وحدها. وهكذا توجد الفكرة بوصفها الشمول الجوهري للأشياء من ناحية، وبوصفها الماهية المجردة للإرادة الحرة من ناحية أخرى. هذا الانعكاس للروح على ذاتها هو الوعي الذاتي الفردي ـ هو القطب المضاد للفكرة في صورتها العامة، وهو لهذا يوجد في تحديد مطلق. وهذا القطب المضاد هو بالتالي التحديد المتناهي والتخصيص الجزئي، وهو التعيين للوجود الكلي المطلق: إنه الجانب المتعين المحدد عن وجوده، وهو مجال واقعه الصوري، ومجال التبجيل الموجه نحو الله. والمهمة العميقة للميتافيزيقا هي فهم الرابطة المطلقة لهذا التضاد. وهذا التحديد المتناهي هو منشأ كل الصور الجزئية أيا كان نوعها، فالارادة الصورية (التي سبق أن تحدثنا عنها) تريد ذاتها، وترغب في أن تجعل شخصيتها الخاصة سارية على كل ما تريده وما تعمله: فحتى الفرد الورع يريد الخلاص والسعادة. هذا القطب المضاد، الذي يوجد لذاته، وفي مقابل الوجود الكلي المطلق ـ هو وجود منفصل خاص قائم بذاته، لا يعرف إلا هذه الخصوصية، أو الجزئية، ولا يريد سواها. أي أنه باختصار يؤدي دوره في مجال الظواهر فحسب، وهذا المجال الأخير هو ميدان الأغراض الخاصة والغايات الجزئية، التي يجهد الافراد أنفسهم من أجل تحقيقها لصالح فرديتهم ـ ويعطونها دوراً كاملا وتحقيقاً موضوعيا. كما أن هذا هو مجال السعادة وضدها، فالسعيد هو من يجعل ظروفه ملائمة لشخصيته وطابعه الخاص وإرادته وخياله بحيث يستمتع بهذه الظروف. على أن تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة. ففترات السعادة في التاريخ هي صفحات بيضاء فارغة لأنها فترات انسجام، إنها فترات يتعطل فيها التضاد مؤقتاً. إن الانعكاس على الذات، وهو الحرية التي سبق أن ذكرناها، تعرَّف تعريفاً مجرداً بأنها العنصر الصوري في نشاط الفكرة المطلقة والنشاط المؤدي إلى التحقيق، الذي تحدثنا عنه، هو الحد الأوسط في القياس، الذي يُعدّ أحد طرفيه هو الماهية الكلية، والفكرة التي ترتكز على أعماق الروح، والطرف الآخر هو مجموعة الأشياء الخارجية المركبة، أعني المادة الموضوعية، فذلك النشاط هو

www.aleppogate.com
الوسط الذي يترجم بواسطة المبدأ الكلي إلى مجال الموضوعية.

وسوف أحاول فيما يلي أن أجعل ما سبق أن ذكرته أكثر حيوية ووضوحاً عن طريق ضرب بعض الأمثلة:

فبناء منزل ما، هو أولا، غاية وتصميم ذاتيان: ومن ناحية أخرى، فلدينا كوسائل، المواد المختلفة اللازمة للبناء وأعني بها الحديد، والخشب، والحجارة، كما لدينا أيضاً العناصر التي تستخدم في تشغيل هذه المواد: كالنار لصهر الحديد، والرياح التي تهب فتشعل النار، والماء الذي يحرّك العجلات لكي تقطع الأخشاب... إلخ، لكن النتيجة هي أن الرياح، التي ساعدت في بناء المنزل، قد أوصد دونها المنزل، وقلْ مثل ذلك عن غزارة الأمطار وعنف الفيضانات، والقوة المدمرة للنيران بقدر ما يكون المنزل مصنوعا بحيث يقاوم الحرائق، أمّا الحجارة والعوارض الخشبية فتطيع قانون الجاذبية وتنضغط إلى أسفل، وبذلك تشيد الحوائط عالياً، وهكذا تستخدم العناصر وفقا لطبيعتها، ومع ذلك فإنها تتعارض في إنتاج شيء يحدّ من عملها، وعلى هذا النحو تُشبع انفعالات البشر، وهي تطور نفسها وغاياتها وفقا لميولها الطبيعية، وتشيد صرح المجتمع البشري. وهي بهذا الشكل إنما تدعم مركز القانون والنظام ضد هذه الانفعالات نفسها.

إن سياق الأحداث المشار إليه فيما سبق يتضمن كذلك حقيقة أخرى، هي أن أفعال البشر في التاريخ تقدم عادة نتيجة تضاف إلى تلك النتيجة التي يستهدفونها والتي يصلون إليها بالفعل ـ أعني إلى تلك النتيجة التي يتعرفون عليها ويرغبونها بصورة مباشرة. صحيح أنهم يحققون مصلحتهم الخاصة لكن شيئاً أكثر من ذلك يكون قد تمّ تحقيقه مع هذه المصلحة الخاصة، شيئاً كامنا في الأفعال التي نتحدث عنها، رغم أنه ليس حاضراً في وعيهم وليس متضمنا في تصميمهم. وهناك مثل مشابه يقدمه لنا موقف ذلك الرجل الذي يحرق منزل رجل آخر لشعوره بالرغبة في الانتقام أو الأخذ بالثأر، وقد لا تكون رغبات الرجل نفسها جائرة أو ظالمة ولكنها حدثت من ظلم وأذى لحق به من الجانب الآخر. هنا يقوم ارتباط مباشر بين العمل نفسه وسلسلة من الظروف قد لا تدخل مباشرة في هذا العمل وإنما تؤخذ على نحو مجرد. فالفعل في ذاته لم يكن يتضمن إلاّ مجرد شعلة صغيرة في قطع ضئيلة من الخشب. وتعقب ذلك، بصورة تلقائية، أحداث ليست متضمنة في ذلك الفعل البسيط. فالجانب من لوح الخشب الذي نشبت فيه النيران يرتبط بالأجزاء الأخرى البعيدة، وهذا اللوح من الخشب ذاته يتحد مع

www.aleppogate.com

الأجزاء الخشبية الأخرى التي يتألف منها المنزل بصفة عامة، وهذا المنزل يرتبط بغيره من المنازل. وهكذا يشب حريق هائل تدمر فيه أمتعة وممتلكات أشخاص آخرين كثيرين إلى جانب ذلك الشخص الذي كان يوجه إليه أصلا فعل الانتقام، وربما كلف مجموعة من الناس ــ ليست بالقليلة ــ حياتهم. كل ذلك لم يكن قائما في الفعل إذا نظر إليه على نحو مجرد، ولا في نية ذلك الشخص الذي ارتكبه إلاّ أن الفعل يحمل دلالات عامة أبعد، فلم يكن في خطة الفاعل سوى الإنتقام الموجه ضد فرد من الأفراد بقصد تدمير ممتلكاته، لكنه تحول فضلا عن ذلك إلى جريمة، وهي تتضمن عقاباً أيضاً. وربما لم يكن ذلك يخطر على بال مرتكب الفعل ولا في نيته لكن عمله ذاته، والمبادىء العامة التي ينطوي عليها هذا الفعل ومضمونه الجوهري تستلزمه. وأنا أودّ بهذا المثل أن أوجه أنظاركم إلى أنه يمكن أن يكون هناك في فعل بسيط أشياء أخرى يتضمنها الفعل أكثر مما هو موجود في نية الفاعل ووعيه. على أن المثل الذي قدمناه يتضمن مسألة أخرى (أو جانبا آخر)، هي أن جوهر الفعل، وبالتالي يمكن أن نقول الفعل نفسه، ينقلب على مرتكبه، ويرتدّ اليه في اتجاه مدمر. هذه الوحدة بين الضدين، وهما تحقق فكرة عامة على هيئة واقع مباشر من جانب، وإعلاء الجانب الجزئي الخاص إلى مستوى الإرتباط بالحقيقة الكلية من جانب آخر ــ تحدث، كما يبدو للوهلة الأولى، في ظروف تختلف فيها طبيعة هذين الضدين اختلافا مطلقا، ويكون فيها كل منهما غير مكترث بالآخر. إن الأحداث التي يضعها الفاعل نصب عينيه جزئية خاصة ومحددة، لكن لا بد أن نلاحظ أن الفاعل نفسه موجود عاقل مفكر، وأن مضمون رغباته مغزول من اعتبارات عامة وجوهرية تتعلق بالعدل، والخير، والواجب ... الخ. لأن مجرد الرغبة ــ الإرادة في صورتها الفجة والهمجية لا تدخل ضمن إطار التاريخ الكلي ونطاقه. وهذه الإعتبارات العامة التي تشكل في نفس الوقت معياراً لتوجيه الأهداف والأفعال، لها مضمون محدد، لأن تعبيرات مجردة مثل: «الخير لذاته» لامكان لها في نطاق الواقع الحسي، فإذا كان على الناس أن يقوموا بأفعال ما، فلا ينبغي عليهم أن يستهدفوا الخير، فحسب، بل ينبغي أن يكونوا قد قرروا لأنفسهم إن كان هذا الشيء الجزئي أو ذاك خيراً، أمّا كون الفعل الخاص خيراً أم شراً، فهذا أمر تحدده، في الحياة الخاصة، قوانين الدولة والعرف السائد فيها. وها هنا لا نجد صعوبة كبيرة، فكل فرد له مكانه، ويعرف بصفة عامة السلوك الشريف العادل أو المشروع. فاذا ما حدث، في العلاقات الخاصة المألوفة، أن وجد صعوبة في اختيار الحق والخير، واعتبر أن

www.aleppogate.com

من علامات الأخلاقية السامية أن يجد صعوبات وأن يثير الوساوس بهذا الصدد، فيمكن أن ينسب ذلك إلى إرادة فاسدة أو شريرة تسعى إلى أن تتهرب من واجبات ليست في ذاتها ذات طبيعة غامضة. أو يمكن رده، على أية حال، إلى عادة ذهنية كسولة، لا تقدم فيها الإرادة الضعيفة إلى الملكات فرصة كافية لكي تمارس فاعليتها، لذلك تترك هذه الملكات لكي تهتم بذاتها، وتشغل نفسها بالتزلف الأخلاقي لذاتها.

لكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف في حالة العلاقات الشاملة التي يدرسها التاريخ، ففي هذا المجال توجد تلك المصادمات الكبرى بين الواجبات والحقوق، والقوانين الموجودة والمعترف بها، وبين الممكنات التي تعارض هذا النظام المحدد والتي تهاجمه بعنف بل وتقوّض أسسه ووجوده، على الرغم من أن مضمونها قد يبدو مع ذلك طيبا وذا فائدة في مجموعه، بل حتى لازما وضروريا تلك الممكنات تتحقق في التاريخ، وهي تتضمن مبدأ عاماً لنظام مختلف عن ذلك النظام الذي يعتمد عليه دوام وبقاء شعب ما أو دولة ما. وهذا المبدأ هو مرحلة أساسية في تطور الفكرة الخلاقة وتطور الحقيقة التي تكافح وتناضل لكي تصل إلى الوعي بذاتها. ورجالات التاريخ، أو أفراد تاريخ العالم، هم أولئك الأشخاص الذين يكمن في أهدافهم ذلك المبدأ العام.

ويمكن أن نقول إن قيصر ينتمي أساسا إلى هذه الفئة من الرجال، عندما كان مهدداً بفقدان مركزه، الذي ربما لم يكن في ذلك الوقت على هذا القدر من السمو والتفوق. لكنه مع ذلك كان يتساوى على الأقل مع غيره ممن كانوا على رأس الدولة، وكان مهدداً بأن يستسلم لأولئك الذين كانوا على وشك أن يصبحوا أعداءه. هؤلاء الأعداء الذين كانوا في نفس الوقت يسعون وراء أهدافهم الشخصية، كان في صفهم شكل الدستور والقوة التي يضفيها عليهم مظهر العدالة. أما قيصر فكان يناضل من أجل المحافظة على مركزه، ومن أجل دوام منصبه وشرفه وسلامته، ولما كانت قوة خصومه تشمل السيطرة على أقاليم الامبراطورية الرومانية فإن انتصاره عليهم كان يكفل له السيطرة على هذه الامبراطورية بأسرها: وهكذا أصبح ـ دون أن يعبأ بشكل الدستور ـ الحاكم بأمره للدولة. غير أن ما ضمن له تنفيذ مقصده، الذي كان في المقام الأول ذا مضمون سلبي، أعني به أن يصبح الحاكم المطلق في روما، كان في الوقت نفسه سمة ضرورية قائمة بذاتها في تاريخ روما وتاريخ العالم. فلم يكن مغنمه الذاتي

www.aleppogate.com

فحسب، بل إن دافعاً لا شعوريا هو الذي دفعه إلى إنجاز ما كان العصر ذاته قد أصبح ناضجا له : هكذا الحال في جميع رجالات التاريخ العظماء ــ أولئك الذين تتضمن غاياتهم الجزئية الخاصة تلك المسائل الكبرى التي هي إرادة روح العالم. هؤلاء الرجال يمكن أن نسميهم أبطالا، بمقدار ما يستمدون أغراضهم ودورهم لامن مجرى الأحداث الهادىء والمنظم، الذي يباركه النظام القائم، وإنما من منبع خفي لم يبلغ بعد مرحلة الظهور أو الوجود الحاضر، من تلك الروح الداخلية التي لا تزال مختفية تحت السطح تضغط على العالم الخارجي وكأنها تضغط على قشرة خارجية، وتمزقه إرباً لأنها نواة أخرى غير تلك النواة الموجودة في هذه القشرة. ولذلك فهم رجال يبدو أنهم يستمدون دافع حياتهم من أنفسهم، وتؤدي أعمالهم إلى ظهور وضع للأشياء ومركب للعلاقات التاريخية يبدو وكأنه ليس سوى مصلحتهم هم وعملهم هم فحسب.

أمثال هؤلاء الأفراد لم يكن لديهم وعي بالفكرة العامة التي يكشفون عنها وهم يحققون غاياتهم الخاصة، بل على العكس، كانوا رجالاً عمليين ورجال سياسة، لكنهم في الوقت نفسه كانوا رجال فكر لديهم بصيرة بمتطلبات العصر أي بما آن أوانه وتلك هي حقيقة عصرهم ذاتها كما أنها حقيقة عالمهم، وهي ــ إن صحَّ التعبير ــ النوع الحي التالي في الترتيب، والذي كان قد تشكل بالفعل في رحم الزمان، ولقد كانت مهمتهم هي أن يعرفوا ذلك المبدأ الوليد الناشىء، والخطوة الضرورية التالية مباشرة في طريق التقدم، التي كان ينبغي أن يخطوها عالمهم، وأن يجعلوا هذه الخطوة هدفهم المنشود، ويكرسوا لها جهدهم وطاقتهم. ولذلك فإن رجالات التاريخ، أو أبطال عصر ما ــ لا بد أن يُعدّوا حكماء عصرهم، ولا بد من النظر إلى أعمالهم وإلى كلماتهم على أنها خير ما عُمل وأفضل ما قيل في العصر. إن هؤلاء العظماء قد استهدفوا أغراضا لكي يرضوا أنفسهم لا غيرهم، وبالغاً ما بلغت فطنة الخطط والنصائح التي تعلموها من الآخرين، فلا بد أن تكون تلك سمات محدودة للغاية وغير متسقة مع طريق حياتهم، إذْ لا بد أن يكونوا هم الذين فهموا الأمور على نحو أفضل، ولا بد أن يكونوا هم الذين يتعلم منهم الآخرون، ويستحسنون سياستهم أو على الأقل يذعنون لها، لأن تلك الروح التي اتخذت هذه الخطوة الجديدة في التاريخ هي النفس الداخلية للأفراد جميعاً، لكنها في حالة اللاوعي التي يوقظها عظماء الرجال. لذلك فإن أقرانهم يتبعون قواد النفس هؤلاء، لأنهم يشعرون بقوة لا

www.aleppogate.com

تقاوم لروحهم الداخلية المتعبئة فيهم. ولو أننا واصلنا السير لنلقي نظرة على مصير هؤلاء الاشخاص التاريخيين الذين كان دورهم أن يكونوا وسطاء لروح العالم ـ فسوف نجد أنه ليس مصيراً سعيداً. فلم يصل هؤلاء إلى المتعة الهادئة، بل ان حياتهم كلها كانت عملا وعناء. ولم تكن طبيعتهم بأسرها سوى ذلك الانفعال السائد، او عندما يبلغون مقصدهم يسقطون كما تسقط القشرة الفارغة الخالية من النواة، فيموت أحدهم في سن مبكرة مثل الاسكندر الاكبر، أو يُقتل مثل يوليوس قيصر، أو يُنفى إلى سانت هيلانة مثل نابليون. هذا العزاء المخيف ـ وأعني به أن رجالات التاريخ لم يستمتعوا بما نسميه بالسعادة التي لا يصل اليها سوى الحياة الخاصة وحدها (وهذه الحياة الخاصة قد تحدث تحت ظروف خارجية مختلفة تماما). هذا العزاء يمكن أن يستمده من التاريخ من يحتاجون إليه، وهو عزاء يتوق اليه الحسد، الذي يغيظه ما هو عظيم وسام ـ فيناضل للتقليل منه، ولكي يجد فيه عيباً ما. وهكذا نجد ان العصور الحديثة قد برهنت ـ إلى حد الإغلال ـ على ان الأمراء لا يكونون عادة سعداء على عروشهم، بحيث يقبل الناس جلوسهم على العرش، ويرتاحون لأنهم ليسوا هم الذين يشغلون العرش، وإنما الأشخاص الذين تحدث عنهم. أمّا الانسان الحر فليس حسوداً لكنه يدرك، بسعادة، ما هو عظيم وسام ويستمتع لوجوده.

في ضوء تلك العناصر المشتركة التي تشكل اهتمام الأفراد، وبالتالي عواطفهم، ينبغي ان ننظر إلى رجالات التاريخ هؤلاء، إنهم رجال عظماء، لأنهم أرادوا وأنجزوا شيئاً عظيماً، لا مجرد خيال أو مجرد نية، بل شيئاً ضرورياً لبى متطلبات العصر. وهذه الطريقة في النظر إليهم تستبعد كذلك ما يُسمى بالنظرة «السيكولوجية»، وهي النظرة التي تصلح أكثر من غيرها لتحقيق هدف الحسد، التي تفسر جميع الأفعال بردها إلى القلب وتضفي عليها الطابع الذاتي بحيث يظهر فاعلوها بمظهر الذين يقدمون على فعل كل شيء بدافع انفعال ما (سواء أكان عظيما أم وضيعاً) أو نوع من الرغبة المرضية وبحيث يقبال بناء على هذه الانفعالات والرغبات المرضية، أنهم لم يكونوا رجالا على خلق: فالاسكندر المقدوني أخضع اليونان، وبعد ذلك آسيا، ومن ثم فقد كانت تتملكه رغبة جنونية في الغزو واتهم بأنه كان يعمل مدفوعا بالرغبة في الشهرة والفتح، والدليل على أن هذه الرغبات كانت هي الدافع الدفين الذي يحرك سلوكه أنه قام بفعل الأمور التي تجلب المجد والشهرة، وهل هناك معلم لم يبرهن على أن الاسكندر

www.aleppogate.com

الأكبر، ويوليوس قيصر، كانا مدفوعين بهذه الرغبات، وأنهما كانا لهذا السبب رجلين لا أخلاقيين. . . والنتيجة المباشرة بالطبع هي أن هذا المعلم أفضل منهما لأنه ليس لديه أمثال هذه الرغبات، والدليل على ذلك أنه هو نفسه لم يفكر في غزو آسيا ولم يهزم الملك دارا Darius[٢٣] ولا الملك بورس Porus[٢٤] ـ وإنما هو رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها. وهؤلاء السيكولوجيون يغرمون بصفة خاصة بتأمل السمات الغريبة للشخصيات التاريخية العظيمة، وهي سمات تنتمي إليهم بوصفهم أشخاصاً كبقية الناس. فالإنسان ينبغي أن يأكل ويشرب ويقيم علاقات بأصدقاء ومعارف وتتملكه سورات عارضة ويعاني من تقلبات المزاج لكن المثل المعروف يقول: «لا أحد يبدو بطلا في نظر خادمه الخصوصي»[٢٥] ولقد أضفتُ أنا إلى هذا المثل ـ ثم كرر جونه هذه الإضافة بعد ذلك بعشر سنوات ـ : «لا لأن الأول ليس سيداً، بل لأن الثاني خادم» فهو يخلع لسيده حذاءه، ويعينه في الذهاب إلى فراشه، ويعرف أن الشمبانيا هي شرابه المفضل . . الخ. والشخصيات التاريخية التي يقوم على خدمتها ـ في كتب التاريخ ـ أولئك الخدم النفسانيون تتخلى عن عظمتها، وتوضع على نفس مستوى

---

(٢٣) أحد ملوك الفرس العظام وهو دارا ابن هشتسبس (٥٥٨ ـ ٤٧٦ ق. م) الملقب بدارا الأول أو دارا العظيم. تولى الحكم بعد أن شبت في فارس ثورة أطاحت بعرش (سمردیس) نظمها سبعة من أشراف البلاد اختاروا بعدئذ واحداً منهم هو دارا ليتولى مقاليد البلاد. تزوج إبنة الملك قورش، وخاض الكثير من الحروب من أهمها حربه الشهيرة مع اليونان التي هزم فيها جيشه في سهل ماراثون [المترجم].

(٢٤) الملك بورس Porus (حوالي عام ٣٢١ ق. م) أحد ملوك الهند القديمة حارب الاسكندر المقدوني بجيش ضخم في معركة هداسب لكنه هُزم وقتل اثنا عشر ألفاً من الرجال. وأعجب الاسكندر ببسالته وذكائه فنصبه ملكاً على الهند المفتوحة كلها باعتباره تابعاً خاضعاً لمقدونيا، ولقد ظل حليفاً نشطاً له إلى أن اغتاله أحد المقدونيين [المترجم].

(٢٥) يريد هيجل أن يقول إن المؤرخين يهتمون اهتماماً كبيراً بالسمات الغريبة التي لا بد أن تكون موجودة لدى كل إنسان إذا نظرنا إليه من حيث العناصر المشتركة بينه وبين بقية الناس، وهي العناصر التي تتكشف للخادم الخصوصي أكثر من غيره. فعيب هؤلاء المؤرخين هو أنهم لا ينظرون إلى الشخصيات العظيمة من حيث ما فيها من جوانب العظمة، بل يتأملون خصائصهم النفسية وهفواتها التي لا بد أن تظهر في حياتهم الشخصية، ولهذا تراهم يضعون هؤلاء العظماء على نفس مستواهم ويحكمون عليهم أحكاماً أخلاقية مختلفة تبعاً لآرائهم الخاصة دون أن يضعوا في الإعتبار المسافة الهائلة التي تفصل بينهم وبين عظماء التاريخ هؤلاء [المترجم].

www.aleppogate.com

هؤلاء الخدم، وتصبح على صعيد واحد معهم بل توضع بالأحرى في مستوى أقل بضع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقول العظيمة. والحق أن شخصية ثيرست Thersites[٢٦]، الذي انتقد الملوك في الياذة هوميروس — هي شخصية موجودة في كل عصر، لكنه لا يتلقى في كل عصر ضربات بعصا غليظة كما كانت الحال في عصر هوميروس، وإنما غيرته وأنانيته هما الشوكة التي ينبغي أن يحملها في جسده، والدودة الأبدية التي لا تموت والتي تنخر جسده، وهي العذاب الذي يجلبه إدراكه أن آراءه الرائعة وانتقاداته لم تحظ، مع ذلك، بأي نجاح في العالم، غير أن رضاءنا بمصير الثيرسنية Thersitism قد يكون له بدوره جانبه السيء المنحوس.

إن الفرد من عظماء التاريخ ليس من الحمق بحيث ينغمس في رغبات مختلفة يشتت بها اهتماماته، ولكنه مكرس لهدف واحد بغض النظر عن أي اعتبار آخر، بل إنه لمن الممكن أن ينظر هؤلاء الرجال إلى الاهتمامات العظيمة، بل المقدسة الأخرى، بغير اكتراث، وهو بالقطع سلوك مذموم أخلاقياً. فهذه الشخصيات العظيمة قد تدوس تحت أقدامها الكثير من الأزهار وتسحق كثيراً من الأشياء التي تقف في طريقها.

وعلى هذا النحو فإن المصلحة الجزئية الخاصة للانفعال لا تنفصل عن النمو الفعّال للمبدأ العام: ذلك لأن الكلي إنما ينتج من الجزئي ومن الخاص والمتعين، ومن سلب هذا الجزئي الخاص والمتعين[٢٧].

وإذا كانت الجزئية تتصارع مع جزئية مثلها ويتحطم في هذا الصراع جانب منها، فليست الفكرة العامة هي التي تشتبك في الصراع وتتعرّض للخطر، بل إنها تظل في الخلف، دون أن يمسها أو ينال منها شيء، ومن الممكن أن نطلق اسم

---

(٢٦) ثيرست هو أحد المحاربين اليونانيين الذين انضموا إلى القوات اليونانية التي اشتركت في حرب طروادة، كان قبيح المنظر سليط اللسان فلم يفلت من لسانه أحد من القادة الكبار والملوك العظام الذين اشتركوا في القتال، فقد هاجم «أجاممنون» بمرارة وأيد انسحاب أخيل من القتال وعاقبه أوديسيوس بأن ضربه بعصا غليظة ثم عاد يسخر من أخيل بعد ذلك لحزنه على وفاة «بنتزيا» فذبحه أخيل في سورة غضب [المترجم].

(٢٧) سبق أن شرح هيجل فكرة نشأة الكلي من سلب الجزئي بالتفصيل في كتابه «ظاهريات الروح» — راجع الترجمة الإنجليزية لـ«بيلي» من ص ١٥١ — إلى ١٦٠

Phenomonology of Mind, Sir j. Baillie, p. 151 - 160.

والترجمة الفرنسية لهيبوليت Hypolite الجزء الأول ص ٨٣ حتى ص ٩٠ [المترجم].

www.aleppogate.com

دهاء العقل على تلك الصفة التي يشمل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي يسمي حياة العقل بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعاني الخسارة. ذلك لأن الأمر هنا يتعلق بالوجود الظاهري الذي يكون جانب منه بلا قيمة ، والجانب الآخر إيجابي وحقيقي . والجزئي في معظم الأحيان ليست له قيمة تذكر إذا ما قورن بالعام: فالأفراد يضحى بهم وينبذون والفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء، لامن ذاتها بل من انفعالات الأفراد.

لكن على الرغم من أننا يمكن أن نقبل فكرة أن الأفراد ورغباتهم واشباعهم لهذه الرغبات ــ كل هؤلاء يضحى بهم، وتقدم سعادتهم قربانا لامبراطورية الصدفة والاتفاق التي تنتمي إليها ــ أعني الفكرة القائلة بأن الأفراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل التي تحقق هدفاً آخر غيرها، فإن هناك مع ذلك جانبا آخر للفردية الإنسانية نتردد في النظر إليه في هذا الضوء الخاطف، حتى بالنسبة إلى ما هو أعلى منه، ما دام هذا الجانب بعيداً كل البعد عن أن يكون عنصراً ثانوياً، وإنما هو يوجد في هؤلاء الأفراد كعنصر ذاتي أبدي وإلهي . وأعني به الأخلاق الذاتية، والأخلاق الإجتماعية ، والتدين[٢٨]. فحتى حين تحدثنا عن تحقيق الغاية العقلية العظمى بواسطة الأفراد بصفة عامة فقد وصفنا الجانب الذاتي في هؤلاء الأفراد ــ وأعني به مصلحتهم، وحاجاتهم، وغرائزهم، وآراءهم وأحكامهم ــ بأن له حقا لا حدود له في أن يسمع صوته، على الرغم من أننا عرضناه بوصفه جانباً صوريا لوجودهم. والفكرة الأولى التي نفرض نفسها حين نتحدث عن الوسيلة هي أننا نتمثلها أولاً كشيء خارجي بعيد عن الغاية، ولا نشارك في الغاية ذاتها على الإطلاق . ولكن الأشياء التي هي أشياء طبيعية فحسب، حتى ولو كانت أكثر الأشياء الجامدة شيوعا ــ والتي تستخدم كوسائل ــ

(٢٨) يفرّق هيجل في فلسفته بين نوعين من الأخلاق هما الأخلاق الذاتية، Moralitat، والأخلاق الموضوعية العينية Sittlichkeit. ويمكن أن نقول ان الأولى هي الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير أو ما يفهم عادة من كلمة الأخلاق وهي تشمل الغرض والمسؤولية، والنيّة، والخير.. الخ. أمّا الثانية فهي التنظيمات والمؤسسات السياسية والإجتماعية المختلفة أو ما يفهم عادة من كلمة والعدالة، بمعناها الواسع، وتشمل الأسرة والمجتمع المدني والدولة. قارن في ذلك ما يقوله هيجل في كتابه وأصول فلسفة الحق، من الفقرة ١٠٥ حتى الفقرة ١٤١ (وهي في الترجمة الانجليزية التي قام بها T.M. Knox ص ٧٠ ــ ٧١) عن الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير. وما يقوله عن الأخلاق الإجتماعية أو الموضوعية من الفقرة رقم ١٤٢ حتى نهاية الكتاب. [المترجم].

www.aleppogate.com

لا بدّ أن تكون من ذلك النوع الذي يتلاءم مع غرضها. ولا بدّ أن يكون بين الوسيلة والغاية عامل مشترك. والواقع أن البشر هم أقل الكائنات كلها تحملا للعلاقة الخارجية المحض بين الوسيلة والهدف المعنوي العظيم. فهم، في نفس عملية تحقيقهم لهذا الهدف، يجعلون منه فرصة لكي يشبعوا رغباتهم الشخصية التي يختلف مضمونها عن ذلك الهدف، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنهم يشاركون في هذا الهدف المعنوي نفسه. وهم بالتالي ـ ولهذا السبب نفسه ـ غايات وجودهم نفسه، لا من الناحية الصورية فحسب، كما هي الحال في عالم الموجودات الحية بصفة عامة، الذي تكون فيه الحياة الفردية تابعة أساسا لحياة الإنسان، وتستخدم فعلا كوسيلة. أما الناس فهم على العكس غايات في ذاتها، فيما يتعلق بالمضمون الباطن للهدف الذي نتحدث عنه، وإلى هذا المجال ينتمي ما لا بدّ أن نستبعده من مقولة الوسائل فحسب ـ أعني الأخلاق الذاتية، والأخلاق الإجتماعية، والدين ـ أي أن الإنسان لا يكون غاية في ذاته إلّا بفضل ما هو إنّي فيه، وما أسميناه منذ البداية عقلا Reason وما أطلقنا عليه، من زاوية نشاطه وقدرته على التعين الذاتي، اسم الحرية. أن أساس الدين والأخلاق الذاتية... الخ ومصدرهما إنما يكمن في هذا المبدأ ولهذا السبب فهما يرتفعان، أساسا فوق كل ضرورة وصدفة خارجية عن مجالهما.

وهنا لا بدّ لنا من أن نلاحظ أن الأفراد، بقدر ما يكون لديهم من حرية، مسؤولون عن إفساد الأخلاق والدين وضعفهما. وان علامة سمو المصير المطلق للإنسان إنما هي أنه يعرف ما هو خير وما هو شر، وأن مصيره متوقف، على وجه الدقة، على قدرته على أن يريد الخير أو الشر، أي باختصار، في كونه موضوعا للحكم الخلقي، ليس فقط بأنه ارتكب الشر بل أيضا بأنه عمل الخير، وليس فقط ذلك الخير والشر المتعلقان بهذا الشيء الجزئي أو ذاك، أو بكل ما يحدث في الخارج aheztra وإنما أيضا الخير والشر المتصلان بحريته الفردية. إن الحيوان الأعجم هو وحده الذي يمكن أن يكون بريئا حقا. غير أننا نحتاج إلى تفسيرات طويلة ـ لا يقل طولها عن تلك التي يحتاجها تحليل الحرية الخلقية نفسها ـ إنْ أردنا أن نمنع أو نتجنب كل ألوان سوء الفهم التي تنتج عادة من القول بأن البراءة تعني الجهل التام بالشر.

وحين نتأمل المصير الذي ينتظر الفضيلة، بل وحتى التقوى والورع في التاريخ، فيجب علينا ألّا نأخذ في العويل والنواح مرددين القول بأن الطيبين

www.aleppogate.com

الورعين هم، في الأعم الأغلب، البؤساء على هذه الأرض، على حين أن الأشرار والطالحين هم المزدهرون المحظوظون، لأن كلمة «الازدهار» تستخدم بمعان مختلفة: كالثروة، والشرف الخارجي... وما إلى ذلك. لكنا حين نتحدث عن شيء هو في ذاته ولذاته يشكل غاية وجوده، فإن ما نسميه بسعادة أو تعاسة هؤلاء الأفراد المنعزلين لا يمكن النظر اليه على أنه عنصر جوهري في النظام العقلي للكون. إننا نطلب من الغاية الكلية العظيمة لوجود العالم ـ باسم العدالة أكثر من الحظ أو الظروف المواتية للأفراد ـ أن ترعى، بل أن تضم تحت جناحيها، تحقيق الغايات الخيرية والأخلاقية والقويمة، وأن تضمن هذا التحقيق. إن ما يجعل الناس ساخطين أخلاقياً ـ (وهو سخط يفخرون به هم أنفسهم إلى حد ما) ـ هو أنهم لا يجدون الحاضر متلائماً مع التحقق الفعلي للأهداف التي يعتقدون أنها خيّرة وعادلة. (وينطبق ذلك بوجه خاص في الأزمنة الحديثة على المثل العليا للدساتير) ـ فهم يضعون الأمور على نحو ما هي عليه، في مقابل فكرتهم عن هذه الأمور على نحو ما ينبغي أن تكون عليه، ويرون أن هذه المقارنة ليست في مصلحة الوضع الراهن. في هذه الحالة لا تكون المصلحة الجزئية الخاصة ولا الانفعال أو العاطفة، التي تتطلب الإشباع، ولكنه، الفعل، والعدالة، والحرية، وإذ يكتسب المطلب الذي نتحدث عنه هذا الشرف، فإنه يأخذ سمة التعالي، ولا يتخذ موقف السخط إزاء الأوضاع الحالية في العالم فحسب، بل يصبح على استعداد لأن يعلن تمرده عليها. ولكي نقدر هذا الشعور، وهذه الآراء حق قدرها، فإنه ينبغي علينا أن نقوم بفحص المطالب التي يلح عليها، والآراء الدجماطيقية المعروضة. والحق أنه لم يحدث في أي عصر من العصور أن ظهرت مثل هذه المبادىء والأفكار العامة، أو عرضت بقدر من الثقة بالنفس، يعادل ذلك الذي ظهرت به وعرضت في عصرنا الحاضر. وإذا كان التاريخ في الماضي يتبدّى كصراع للإنفعالات، فانه في عصرنا الحاضر، الذي لا يمكن القول أن دور الانفعالات فيه قد اختفى، يكشف تارة عن الصراع بين الأفكار التي تكتسب سلطة المبادىء ويكشف تارة أخرى عن صراع الانفعالات والمصالح التي هي أساساً ذاتية لكن هذه الذاتية تختفي تحت قناع تلك السلطات العليا. وهكذا فإن الادعاءات التي كانت تناضل لكي تبدو مشروعة باسم ما ذكرنا أنه الغاية القصوى للعقل تتحوّل بالتالي إلى غايات مطلقة، شأنها شأن الدين، والأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية. وكما لاحظنا من قبل، فإن من أكثر الأمور شيوعاً في الوقت الراهن، الشكوى من أن المثل العليا التي يطلقها الخيال لم

www.aleppogate.com

تتحقق بالفعل، وأن تلك الأحلام العظيمة قد تحطمت على صخرة الواقع الفعلي الجامدة. هذه المثل العليا، التي تتحطم على صخرة الواقع الصلب عبر رحلة الحياة لا تكون في المقام الأول إلاّ ذاتية، وقد تنتمي إلى البنية الشخصية للفرد الذي يتخيل نفسه أسمى الرجال وأحكمهم؛ على أن هذه المثل العليا لا تنتمي إلى الفئة التي نتحدث عنها الآن. ذلك لأن الخيالات التي ينغمس فيها الفرد في عزلة لا يمكن أن تكون نموذجاً للواقع الحقيقي الكلي، مثلما أن القانون الكلي لا يوجد من أجل أفراد الجمهور، إذ الواقع أن هؤلاء بما هم كذلك قد يجدون أن مصالحهم تجُوهلت فيه على نحو قاطع. لكنا نفهم كذلك من لفظ المثل الأعلى: المثل الأعلى للعقل وللخير وللحق. ولقد عبر الشعراء من أمثال شيلر Schiller عن مثل هذه المثل العليا بطريقة مؤثرة وبانفعال قوي، وبطريقة تكشف عن اقتناع حزين دفين بأن هذه المثل العليا لا يمكن أن تتحقق بالفعل. أما نحن، فحين نؤكد أن العقل الكلي يحقق نفسه بالفعل، فإننا في الواقع لا نتحدث في هذه الحالة قط عن الفردي مفهوماً بالمعنى التجريبي. فهذا الأخير يقبل درجات من الأفضل والأسوأ، ما دامت الصدفة والخصوصية الفردية قد حصلا هنا من «الفكرة» على تفويض بممارسة قوتها الهائلة؛ لذلك فمن الممكن الاهتداء إلى كثير من العيوب في الجوانب التفصيلية للظاهرة الكبرى؛ وهذا النقد ذو الطابع الذاتي الذي لا يضع نصب عينيه سوى الفرد ونقائصه دون أن يتعرّف فيه على العقل الكلي الذي يتغلغل في الكل، هو أمر هين. ويمكن لمن يوجهه أن يزهو ويختال إذا كان يضيف إلى نقده هذا تأكيد حسن نيته ازاء الخير العام، وإذا بدا أن هذا النقد يصدر عنه بدافع طيبة القلب. ذلك لأن الكشف عن عيوب في الأفراد، وفي الدولة، وفي تدبير الكل، أيسر من أن نرى أعماقهم وقيمتهم الحقيقية. ذلك لأننا في هذا البحث السلبي عن العيوب نتخذ موقف الكبرياء والشموخ، بحيث نتغاضى عن الموضوع ولا ننفذ إلى داخله، وبذلك لا نفهم وجهه الإيجابي. على أن تقدم العمر يجعل الناس بصفة عامة أكثر تسامحاً، على حين أن الشباب ساخط دائماً. وهذا التسامح الذي يتميز به السن المتقدم إنما هو نتيجة لنضج الحكم الذي يكتفي حتى بما هو أقل مرتبة، دون أن يكون ذلك ناتجاً عن عدم الاكتراث وحده، إذ أن عمق التعلم من التجارب الهامة في الحياة، يقود المرء إلى إدراك ما هو جوهري ذو قيمة راسخة في الموضوع الذي يتناوله، ومن ثم فإن البصيرة التي ينبغي أن تقودنا إليها الفلسفة، في تميزها عن هذه المثل العليا، هي أن العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون، وأن الخير الحقيقي، والعقل الإلهي الكلي، ليس تجريداً فحسب، وإنما هو مبدأ

www.aleppogate.com

عام حي قادر على تحقيق نفسه. هذا الخير، وهذا العقل، في أعظم صورة عينية لهما هو الله وإنّه يحكم العالم. ولذلك فإن المضمون الفعلي لحكمه وتنفيذ خطته هو التاريخ الكلي للعالم. وهذه الخطة هي ما تسعى الفلسفة إلى فهمه: ذلك لأن ما تم انجازه بحيث يكون نتيجة لهذه الخطة هو وحده الواقع الحقيقي على الأصالة، وما لا يتفق معها هو وجود سلبي لا قيمة له. وأمام الضوء الخالص لهذه الفكرة الإلهية التي ليست مجرد مثل أعلى فحسب، يتلاشى تماماً شبح العالم الذي تمثل أحداثه حشداً غير مترابط من الظروف العفوية. إن الفلسفة تسعى لإدراك المضمون الجوهري أو الوجه الواقعي للفكرة الإلهية، وإلى تبرير الواقع الحقيقي للأشياء، الذي طالما احتقر، ذلك لأن العقل إنما هو فهم العقل الإلهي. أما فيما يتعلق بانحراف، وفساد، وانهيار الغايات الدينية والأخلاقية: الذاتية والاجتماعية، وأحوال المجتمع بصفة عامة، فلا بدّ أن نؤكد أن هذه الغايات من حيث ماهيتها أبدية ولا متناهية، ولكن الأشكال التي تتخذها قد تكون ذات طابع محدود، وتنتمي، بالتالي، إلى مجال الطبيعة المحض، وتخضع لسيطرة الصدفة، ومن ثم فيمكن أن تفنى، وتتعرض للهلاك والفساد. فالدين، والأخلاق الذاتية باعتبارهما في صميمها ماهيتين كليتين، هما خاصية الحضور في النفس الفردية بأكمل معنى لفكرتها، وبالتالي، حقاً وصدقاً، على الرغم من أنهما قد لا يتجليان في هذه النفس الفردية إلى أقصى مدى in extenso ولا يطبقان على علاقات كاملة النمو. إن الدين والأخلاق الذاتية الخاصة بمجال محدود من الحياة ــ مجال راعي الغنم أو الفلاح مثلاً ــ لهما في تركيزهما الكثيف واقتصارهما على قلة ضئيلة من علاقات الحياة البسيطة تماماً، قيمة لا متناهية، هي نفس القيمة التي تكون للدين والأخلاق الذاتية الخاصة بمجال واسع من المعرفة، وبوجود غني من حيث علاقاته وأفعاله. هذا اللب الباطن، وهذا الميدان البسيط لدعاوى الحرية الذاتية، التي هي ملاذ الإرادة والعزم والفعل، والمجال المجرد للضمير، حيث تكمن المسؤولية والقيمة الأخلاقية الفردية ــ تظل كما هي دون أن تمس، وتنغلق على نفسها تماماً بعيداً عن الضجيج الصاخب للتاريخ الكلي، الذي لا يشمل المتغيرات الخارجية والعابرة وحدها، بل أيضاً تلك المتغيرات التي تتضمنها الضرورة المطلقة التي لا تنفصل عن التحقيق الفعلي لفكرة الحرية ذاتها. لكن الحقيقة العامة التي ينبغي أن نعدها راسخة، هي أن أي شيء في العالم يطالب لنفسه بالحق في أن يكون على هذا القدر من العظمة والرفعة، له مع ذلك وجود أرفع يعلو عليه. أمّا الحق الذي تطالب به روح العالم فيعلو على جميع الحقوق الجزئية الخاصة.

www.aleppogate.com

وقد تكفي هذه الملاحظات للإشارة إلى الوسائل التي تستخدمها روح العالم لكي تحقق فكرتها. ولو شئنا أن نعبر عن هذا التوسّط بطريقة بسيطة ومجردة لقلنا إنه يتضمن نشاط الموجودات الشخصية التي يكون العقل حاضراً فيها بوصفه وجودها الجوهري المطلق. وإنْ يكن هذا العقل يشكل أساسا لها يظل في البداية غامضاً ومجهولاً بالنسبة إليها. لكن الموضوع يزداد تعقيداً وصعوبة حين ينظر إلى الأفراد لا من زاوية نشاطهم فقط، بل بطريقة أكثر عينية من حيث صلتهم بمظهر جزئي لذلك النشاط في دينهم وأخلاقهم، وهي صور من الوجود ترتبط بالعقل ارتباطاً وثيقاً وتشارك في حقوقه المطلقة. وهنا تختفي العلاقة بين مجرد الوسيلة المحض والغاية. ولقد سبق أن درسنا بإيجاز الجوانب الرئيسية لهذه الصعوبة الظاهرية المتعلقة بالغاية المطلقة للروح.

(٣) ـ النقطة الثالثة التي ينبغي علينا أن نحللها هي من ثمّ: ما هو الهدف الذي ينبغي تحقيقه بهذه الوسائل، أعني ما هي الصورة التي تتخذها في مجال الواقع. لقد تحدثنا من قبل عن الوسائل، لكن تنفيذنا لغاية ذاتية محددة يحتم علينا أن نأخذ في اعتبارنا العنصر المادي، الذي قد يكون موجوداً بالفعل، وقد يكون من الضروري إيجاده. ومن ثمّ فإن السؤال الذي سوف يُطرح هو: ما هي المادة التي سوف يتحقق بها المثل الأعلى للعقل ...؟ الإجابة الأولى لا بد أن تكون هي: الشخصية ذاتها، الرغبات البشرية، والذاتية بصفة عامة. إن العقل يبلغ مرحلة الوجود الإيجابي في المعرفة البشرية والإرادة التي تمثل عنصره المادي. ولقد ناقشنا الإرادة الذاتية حيث كان موضوعها حقيقة الواقع وماهيته، أعني حيث تؤلف انفعالا عظيمًا (أو عاطفة) ينتمي إلى التاريخ العالمي. فهذه الإرادة، من حيث أنها ذاتية، ومشغلة بانفعالات محدودة، تكون تابعة لغيرها ومعتمدة عليه، وهي لا تستطيع أن تشبع رغباتها إلاّ في حدود هذه التبعات غير أن الإرادة الذاتية لها أيضاً حياة جوهرية، أي حقيقة واقعية، تتحرك في داخلها في منطقة الوجود الجوهري، وتتخذ من الجوهري ذاته غاية لوجودها وهذا الوجود الجوهري هو وحده الإرادة الذاتية والإرادة العقلية: إنه الكل الأخلاقي أو الدولة التي هي تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ويؤمن به ويريده. وينبغي أن لا يفهم ذلك كما لو كانت الإرادة الذاتية للفرد تحقق إشباعها وتمتعها من خلال تلك الإرادة العامة، وكأن هذه الارادة العامة وسيلة مهمتها تحقيق منفعتها، وأن الفرد في علاقته بغيره من الأفراد يحدّ من حريته على هذا النحو، لكي ينسق هذا التحديد الكلي، أو التقليد المتبادل للكل، أن يضمن لكل واحد مجالا صغيراً

www.aleppogate.com

يمارس فيه حريته. بل إن ما نود أن نؤكده هو بالأحرى أن القانون، والأخلاق الموضوعية، والحكومة، هي وحدها الحقيقة الايجابية التي تكتمل بها الحرية، فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأثيرها في مجال الرغبات الجزئية المتناهية.

إن الارادة الذاتية ــ أو الانفعال ــ هي ما يؤثر في الناس ويجعلهم ينشطون وهي ما يؤدي إلى التحقيق « العملي ». أما الفكرة فهي المنبع الداخلي للسلوك. والدولة هي الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل، أو هي الحياة الأخلاقية وقد تحققت. ذلك لأن الدولة هي وحدة الارادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد، وتلك هي « الأخلاق الذاتية ». وللفرد الذي يعيش في هذه الوحدة حياة أخلاقية، وله قيمة تكمن بطريقة فريدة في هذه الجوهرية وحدها. ولقد قال سوفكليس Sophocles على لسان انتيجونا Antigone في قصته الشهيرة: « ليست القوانين الإلهية وليدة اليوم أو الأمس القريب، كلا، بل لهذه القوانين وجود أبدي لا متناه، ولا يستطيع أحد أن يعرف من أين جاءت »[٢٩]. والواقع أن القوانين الأخلاقية ليست عارضة وإنما هي المعقول في صميمه. والهدف الحقيقي للدولة هو أن تجعل ما هو جوهري في النشاط العملي للناس، وما هو أساسي في ميولهم، معترفا به على النحو الواجب، بحيث يكون له وجود واضح ويتدعم مركزه. ومن مصلحة العقل المطلقة أن يوجد هذا الكل الأخلاقي، وها هنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولا، وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال، مهما كانت فظاظتهم[٣٠]. ولنلاحظ أن الشعوب التي تستوقف انتباهنا في تاريخ العالم

---

(٢٩) في مسرحية «أنتيجونا» لسوفكليس اتهمت انتجونا بخرق القانون الوضعي عندما خالفت أوامر الملك كريون Creon الذي أمر بعدم دفن شقيقها بولينيس وألا تقام عليه صلوات. لكنها مخالفة ذلك، قامت بدفنه وأتت على جثته المشاعر الدينية. وعندما سألها الملك: كيف جرأت على مخالفة أوامري؟ أجابت:

إن قوانينكم هذه التي وضعها البشر لم يأمر بها زيوس Zeus (كبير الآلهة) كيف تستطيع أيها الرجل الفاني أن تلغي وتعبث بقوانين السماء الخالدة غير المسطورة. إن القوانين الإلهية ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب. كلا، بل إن لهذه القوانين وجوداً أبدياً لا متناهياً. ولا يستطيع أحد أن يعرف من أين جاءت.

(قارن المنظر الأول من مسرحية انتيجونا لسوفكليس). [المترجم].

(٣٠) في الترجمة الفرنسية «مهما كانت عيوب هذه الدولة» وفي الانجليزية «مهما كانت فظاظة هؤلاء الأبطال» ــ ونحن نميل إلى النص الانجليزي لأن الجزء الأول من الجملة يتحدث عن «مبرر وجود الأبطال»؛ أي أن وجود «الكل الأخلاقي» متمثلاً فيهم، يكفي لتبريرهم، مهما كان سلوكهم فظا [المترجم].

www.aleppogate.com

هي تلك التي كوّنت دولة. ذلك لأنه ينبغي أن يكون مفهوما أن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية، أعني للغاية النهائية المطلقة، وأن الدولة توجد لذاتها. كما ينبغي أن يكون مفهوما أن كل القيمة التي يملكها الكائن البشري، وكل ما لديه من حقيقة روحية، لا يملكها إلاّ من خلال الدولة لأن حقيقته الروحية تنحصر في أن ماهية الانسان الخاصة، وهي العقل، موجودة لديه موضوعيا، وفي أن لها وجوداً موضوعيا مباشراً بالنسبة اليه. وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان واعيا وعيا كاملا، وعلى هذا النحو وحده يشارك في الأخلاق الذاتية كما يشارك في حياة اجتماعية وسياسية أخلاقية عادلة. وذلك لأن الحقيقة هي وحدة الارادتين الكلية والذاتية، والكلي إنما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكلية والعقلية. والدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، ومن ثمّ فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكل أكثر تحدداً. وفيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية وتحيا حياة الاستمتاع بهذه الموضوعية ذلك لأن القانون هو موضوعية الروح وهو الإرادة في صورتها الحقيقية. والإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع لذاتها ـ انها مستقلة وهي هذا حرة، وحين تشكل الدولة أو الوطن مجتمعاً موجوداً، وحين تخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين ـ يتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة. فالعقلي له وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها، ونحن نكون أحراراً حين نعترف به كقانون، وإذا اتبعناه بوصفه جوهر وجودنا، حينئذٍ يتم التوفيق بين الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، وتكونان كلا متجانساً واحداً. وذلك لأن أخلاقيات الدولة ليست من ذلك النوع من الأخلاق الذاتية المبنية على التفكير الخاص، والتي يسود فيها الإعتقاد الشخصي للمرء، فهذا اللون الأخير من الأخلاق هو خاصية تنفرد بها العصور الحديثة، على حين أن الأخلاق القديمة الحقة كانت تقوم على مبدأ التزام كل فرد بواجبه (نحو الدولة بصفة عامة) فالمواطن الأثيني كان يؤدّي ما يطلب منه كما لو كان يعمل بالغريزة: لكني إذا ما فكرت في الهدف الذي يستهدفه نشاطي، فلا بد أن يكون لديّ وعي بأن ارادتي مطالبة بالتدخل في هذا الهدف. لكن الأخلاق الموضوعية هي الواجب وهي الحق في صميمه، إنها «طبيعة ثانية» ـ كما سميت بحق ـ ذلك لأن الطبيعة الأولى للإنسان هي وجوده الحيواني المباشر.

والتطوير الكامل In extenso لفكرة الدولة ينتمي إلى فلسفة الحق. لكن لا بدّ لنا أن

www.aleppogate.com

نلاحظ أنه توجد في نظريات عصرنا أخطاء مختلفة شائعة حول هذا الموضوع، أخطاء يظن أنها حقائق مقررة، وقد أصبحت أحكاما مبتسرة. وسوف نذكر بعضها فحسب، وخاصة تلك التي تتعلق بغاية تاريخنا.

أول خطأ يصادفنا يتناقض تناقضاً مباشراً مع فكرتنا عن الدولة من حيث هي التحقق الفعلي للحرية. وأعني به الرأي القائل: إن الإنسان حر **بالطبيعة**، لكنه في **المجتمع**، وفي الدولة التي تجتذب الإنسان مع ذلك بطريقة لا تقاوم ــ لا بدّ له من أن يحدّ من هذه الحرية الطبيعية. والقول بأن الإنسان حر بالطبيعة قول صحيح تماماً بمعنى من المعاني، وهو أن الإنسان حر وفقاً **لفكرة الانسانية** لكننا بذلك نعني أنه حر بفضل مصيره، وأنه يملك قدرة كامنة على أن يصبح كذلك، لأن « طبيعة » شيء ما نرادف بالضبط « فكرته ». غير أن الرأي الذي نناقشه الآن يعني أكثر من ذلك فحين يُقال عن الانسان إنه حر « **بالطبيعة** » يكون المقصود هو الحديث عن نمط وجوده فضلا عن مصيره، ويكون ما تعنيه العبارة هو حالته الطبيعية والأولية المحض، وبهذا المعنى يُفترض أن هناك حالة طبيعية، كان فيها الجنس البشري بصفة عامة يمتلك حقوقه الطبيعية ويمارس حريته ويستمتع بها بغير عائق. والواقع أن هذا الزعم يُرفَع إلى مستوى الحقيقة التاريخية. ذلك لأنه لو بذلت محاولة جادة لاثبات ذلك، لكان من العسير إظهار أن حالة كهذه كانت موجودة فعلا أو أنها حدثت بالفعل في أي وقت مضى. ويمكن بالطبع الاشارة إلى أمثلة من حالة الحياة الهمجية، لكن هذه الأمثلة تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف، ومع ذلك فإنها، مهما كانت بساطة ظروفها وسذاجتها، تتضمن تنظيمات اجتماعية تعمل على قمع الحرية (إنْ شئنا استخدام التعبير المألوف). فهذا الزعم هو إحدى تلك التصويرات الهلامية التي ينتجها التفكير النظري المفرط، وهي فكرة لا يمكن أن يتجنب هذا التفكير ظهورها ولكنه يفرضها على الوجود الحقيقي دون مبرر تاريخي كاف.

والوضع الذي نجد عليه حالة الطبيعة هذه في التجربة الفعلية يطابق بالضبط فكرة الحالة الطبيعية المحض، فالحرية بوصفها مثلا أعلى ideal لما هو أصلي وطبيعي، لا توجد كشيء اصلي وطبيعي؛ بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها، وذلك بعد توسّط عملية تهذيب وترويض هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية. ولذلك فإن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تُروَّض والأعمال والمشاعر اللاإنسانية. ولا شك أن

www.aleppogate.com

المجتمع والدولة يمارسان نوعا من الحد لكنه حد للغرائز الفجة وللانفعالات الوحشية وحدها، كما أنه، في مرحلة حضارية أرقى، حد للانانية المتعمدة التي تتجلّى في النزوات والأهواء. وهذا اللون من التقييد هو جزء من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية، أعني في صورتها العقلية والمثالية. فالقانون والأخلاق مستلزمات ضرورية للمثل الأعلى للحرية، وهما في ذاتها ولذاتها موجودات كلية، وأهداف وغايات، لا يكتشفها إلّا نشاط الفكر حين ينفصل عن المحسوس البحت ويطور نفسه بصورة مضادة له، لكنه لا بد من ناحية أخرى أن يدمج في الإرادة الحسية الأصلية ويتجسّد فيها، وذلك على العكس من نزوعه الطبيعي. والواقع أن الفهم الخاطىء المتكرر والدائم للحرية إنما يكمن في النظر إلى هذا اللفظ في جانبه التصوري، وفي معناه الذاتي فحسب وبطريقة تجرده من أهدافه وغاياته الجوهرية، وهكذا فإن الضغط الذي يقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى، التي تتعلق بالفرد الجزئي بما هو كذلك، وكذلك الحد من النزوات والمشاعر الأنانية، يعد قيداً على الحرية. لكنه ينبغي أن تنظر إلى هذه الحدود ــ على العكس من ذلك ــ على أنها شرط لازم للتحرر، ومن ثم فان المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقق الحرية.

لا بد أن نلاحظ أيضاً أن هناك وجهة نظر أخرى تعارض مبدأ تطور العلاقات الأخلاقية بحيث تتحول إلى الشكل القانوني. فنظام الأبوة (النظام البطريركي Patriarchal) (٣١)، سواء من حيث صلته بالجنس البشري ككل أو بالنسبة لبعض أفرع هذا الجنس، ينظر إليه على أنه هو وحده الوضع الذي يتم الجمع فيه بين العنصر القانوني وبين الاعتراف الواجب بالجوانب الأخلاقية والانفعالية في طبيعتنا، والذي ترتبط فيه العدالة بهذه الجوانب، وتؤثر حقا وفعلا

---

(٣١) النظام الأبوي أو البطريركي نظام اجتماعي يتميز بسلطة الأب المطلقة على العشيرة أو العائلة بانتساب جميع أفراد الجماعة إليه، لكن ذلك لا يعني أن النظام الأبوي يقتصر على سلطة الأب وحده، بل يمكن أن يمتد إلى جماعات أوسع من العائلة، حتى بمعناها الكبير. فالنظام الإقطاعي في العصور الوسطى، مثلاً، فيه عناصر بطريركية، لأن الإقطاعي في العصور الوسطى، مثلاً، يعدّ نفسه ملتزماً بجماعته كلها ومسؤولاً عنها شخصياً، كأنه أب لهذه الجماعة ويدخل في ذلك بالطبع سلطة فرض العقوبات أو معاقبة الخارجين عن إرادته [المترجم]

www.aleppogate.com

في تعامل أفراد المجتمع. وأساس هذا الوضع الأبوي هو العلاقات الأسرية التي تطور الشكل الأولي للأخلاق الواعية، الذي يتلوه الشكل الثاني وهو أخلاق الدولة. وحالة النظام الأبوي هي إحدى حالات الانتقال، التي تكون فيها الأسرة قد تقدّمت بالفعل لتقوم بدور الجنس أو الشعب، والتي لا تعود فيها الوحدة، بالتالي، مجرد رابطة حب وثقة، بل تصبح رابطة خدمة تعهدية. ولا بد لنا من أن نفحص أولاً المبدأ الأخلاقي للأسرة، فالأسرة يمكن أن تعد شخصاً واحداً بالقوة ما دام اعضاؤها إمّا أنهم تخلوا بالتبادل عن شخصياتهم الفردية (وبالتالي عن مركزهم القانوني نحو بعضهم بعضاً، مع بقية مصالحهم ورغباتهم الخاصة) كما هي الحال في حالة الوالدين، وإمّا أنهم لم يبلغوا بعد مثل هذه الشخصية المستقلة ـ (كالأطفال، الذين هم أصلاً في تلك الحالة الطبيعية التي ذكرناها توا) لذلك فان أفراد الأسرة يعيشون في وحدة مشاعر وحب وثقة، وإيمان بعضهم ببعض. وفي علاقة الحب الطبيعي، يكون لدى الفرد الواحد وعي نفسه بقدر وعيه بالآخر فهو يعيش خارج ذاته. وفي إنكار الذات المتبادل هذا، يظفر كل منهم من جديد بالحياة التي كانت قد انتقلت بالقوة إلى الآخر؛ والواقع أنه يظفر بوجود الآخر ووجوده الخاص كما هو متضمن في وجود الآخر. كذلك فإن المصالح الأخرى المرتبطة بالضروريات والاهتمامات الخارجية للحياة، وكذلك النمو الذي ينبغي أن يأخذ مكانه في داخل الأسرة، أي نمو الأطفال، كل هذا يشكل هدفاً مشتركاً بين أعضاء العائلة. وهكذا تشكل روح العائلة ـ إلهة البيت عند الرومان Penates ـ وجوداً جوهرياً واحداً مثلها مثل روح الشعب في الدولة. وفي كلتا الحالتين تعتمد الأخلاق على شعور ووعي، وإرادة، لا تكون قاصرة على الشخصية الفردية، أو المنفعة الفردية الخاصة، بل تشمل المصالح المشتركة للأفراد أو الأعضاء بصفة عامة. لكن هذه الوحدة في حالة العائلة هي بالضرورة وحدة شعور أو وجدان، لا يتعدى حدود الحالة الطبيعية. وينبغي على الدولة أن تحترم إلى أقصى درجة علاقة الولاء للأسرة أو العائلة. فعن طريق هذا الولاء تكتسب الدولة أعضاء فيها من أفراد أصبحوا أخلاقيين بالفعل (إذ أنهم بوصفهم أشخاصاً فحسب لا يكونون كذلك). وهؤلاء الأفراد حين يتحدون ليكونوا دولة يجلبون معهم ذلك الأساس السليم لصرح الحياة السياسية ـ وهو القدرة على الشعور بالتوحد مع الكل؛ غير أن اتساع العائلة وامتدادها إلى الوحدة الأبوية (البطريركية) ينقلنا إلى ما يتجاوز روابط الدم ـ ويتجاوز العناصر الطبيعية المحض لهذا الأساس. ولا بد لأعضاء الجماعة خارج نطاق هذه الحدود أن يدخلوا

www.aleppogate.com

في اطار الشخصية المستقلة. ولا بد أن تؤدي بنا دراسة الوضع الأبوي بالتفصيل إلى الالتفات بصفة خاصة إلى التكوين الثيوقراطي Theocratical Constitution[٣٢] ذلك لأن زعيم العشيرة الأبوية هو أيضاً كاهنها، فاذا لم تكن العائلة من حيث علاقاتها العامة قد انفصلت بعد عن المجتمع المدني والدولة، فإن انفصال الدين عنها لن يكون بدوره قد حدث بعد، لا سيما وأن الولاء العائلي هو نفسه حالة ذاتية عميقة.

درسنا حتى الآن جانبين للحرية، هما الجانب الذاتي والجانب الموضوعي؛ ولذا فإننا إذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن قوام الحرية هو اتفاق الأفراد جميعاً في الدولة على تنظيماتها فإنه من الواضح أننا في هذه الحالة لم نتأمل إلا جانبها الذاتي فحسب. والنتيجة الطبيعية لهذا المبدأ هي أنه لا يمكن لأي قانون أن يكون صحيحاً أو صالحاً بدون موافقة الجميع، وقد نحاول تجنب هذه الصعوبة بالقول بأن الاقلية لا بد أن تذعن للأغلبية، أعني أن الأغلبية هي التي يكون لها الغلبة. لكن جان جاك روسو سبق أن لاحظ منذ فترة طويلة أنه لن تكون هناك حرية في هذه الحالة، طالما أن ارادة الأقلية لم تعد تحترم. ولقد حدث في المجلس التشريعي البولندي أنْ كانت تُشترَط موافقة كل عضو من أعضائه قبل اتخاذ أية خطوة سياسية، وكان هذا النوع من الحرية هو الذي أدّى إلى إنهيار الدولة. وفضلا عن ذلك فإنه لمن الأحكام المبتسرة والخطيرة والزائفة القول بأن الشعب وحده هو الذي يمتلك العقل والبصيرة، وهو وحده الذي يعلم ما هي العدالة، ذلك لأن كل فريق من الشعب يمكن أن يزعم لنفسه أنه هو الشعب، وفي مقابل ذلك فان ما يؤسس الدولة هو العلم الناضج لا القرارات الشعبية.

إننا إذا ما اعتبرنا أن مبدأ احترام الإرادة الفردية هو وحده أساس الحرية السياسية، أعني إذا ما قلنا إنه لا شيء ينبغي أن يعمل بواسطة الدولة أو من أجلها إلاّ إذا أقرّه كل فرد من أفرادها، فلن يكون لدينا في هذه الحالة دستور. والتنظيم الوحيد الذي يكون ضرورياً عندئذ، هو أولا مركز بغير ارادة خاصة يضع في اعتباره ما يظهر أنه من ضرورات الدولة، وثانياً أداة أو وسيلة لدعوة أعضاء الدولة معاً للإدلاء بأصواتهم وإجراء العمليات الحسابية للتعداد ومقارنة

(٣٢) المقصود بالتكوين الثيوقراطي للمجتمع هو ذلك النظام الإجتماعي الذي يسيطر عليه رجال الدين؛ والحكومة الثيوقراطية هي حكومة دينية أو هي حكومة الكهنة في دولة خاضعة لحكم الدين [المترجم]

www.aleppogate.com

عدد الأصوات بالنسبة للقضايا المختلفة المطروحة والبتّ فيها على هذا النحو. إن الدولة تجريد ليس لها وجود عام إلّا في مواطنيها، لكنها وجود بالفعل، ولا بدّ أن يتجسّد وجودها العام نفسه في الإرادة الفردية وفي النشاط الفردي، وهكذا تتضح الحاجة إلى الحكومة والإرادة السياسية بصفة عامة. وهذا يحتم انتقاء أولئك الذين يقومون بتوجيه دفة الأمور السياسية ويقررون مصيرها ويصدرون الأوامر لغيرهم من المواطنين من أجل تنفيذ خططهم، كما يحتم فصلهم عن الباقين. فحتى في الدول الديمقراطية، لو قرر الشعب الدخول في حرب، فلا بدّ أن يرأس الجيش قائد عسكري. فبالدستور وحده يكتسب التجريد، أعني الدولة، حياة وحقيقة، غير أن ذلك يتضمن تفرقة بين أولئك الذين يصدرون الأوامر وبين أولئك الذين يطيعونها.

ومع ذلك فإن الطاعة تبدو غير متسقة مع الحرية، ويبدو أن أولئك الذين يأمرون يفعلون عكس ما تقتضيه الفكرة الأساسية للدولة على خط مستقيم، أعني عكس الحرية. فإذا كانت التفرقة بين الآمر والمأمور ضرورية، كما يُقال، ضرورة مطلقة، لأن دفة الأمور لا يمكن أن تسير بدونها ــ مع ملاحظة أن هذه الضرورة تبدو خارجية بالنسبة إلى الحرية، إذا ما نظرنا إلى الحرية بطريقة مجردة، بل إنها تبدو مضادة لها ــ فلا بدّ أن يُصاغ الدستور على نحو من شأنه أن يطيعه المواطنون بأقل قدر ممكن وألّا تكون أوامر الرؤساء تعسفية إلّا إلى الحدّ الأدنى، وبحيث أن جوهر ما تكون من أجله التبعية ضرورية، ينبغي أن يقرره الشعب حتى في أهم عناصره عن طريق إرادة أغلبية المواطنين أو جميعهم، رغم أنه يُشترط مع ذلك أن تحتفظ الدولة، بوصفها حقيقة واقعية، بطاقتها وقوتها ووحدتها الفردية. ومن ثم فإن الاعتبار الأول إنما يكون للتفرقة بين الحاكم والمحكوم، ولذلك كان من الصواب تقسيم الدساتير السياسية إلى: ملكية، وارستقراطية، وديمقراطية. وهذا التقسيم يتيح الفرصة لملاحظة أن الملكية نفسها تعود فتنقسم بعد ذلك إلى: ملكية استبدادية، وملكية بالمعنى الصحيح. كذلك فإن المرء لا يبرز في جميع هذه التقسيمات التي تظهر في الفكرة الموجهة سوى الطابع الأساسي ولا يعني ذلك أن الفئة المعينة تقتصر، في ظهورها العيني، على شكل، أو جنس، أو نوع واحد وإنما لا بد أن نلاحظ بصفة خاصة أن التقسيمات المذكورة آنفاً تقبل تعديلات جزئية كثيرة، لا تقتصر على تلك التي تقع في نطاق هذه الفئات ذاتها فحسب، بل تشمل أيضاً خليطاً متنوعاً من هذه الفئات التي يوجد بينها

www.aleppogate.com

اختلاف جوهري، ومن ثم فهي صور أو أشكال مشوهة ومزعزعة، ومتناقضة. وفي هذا التضارب تكون المشكلة في أن يعرف ما هو الدستور الأفضل، أعني ما هو التنظيم، وما هي الترتيبات، وما هي طريقة استخدام قوة الدولة التي تكفل تحقيق غاية الدولة بصورة مؤكدة. والواقع أن الغاية يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة: فيمكن مثلا اعتبارها الاستمتاع الهادىء بالحياة من جانب المواطنين، أو يمكن اعتبارها السعادة الكلية. مثل هذه الأهداف هي التي أوحت بما يُسمّى بالمثل العليا للدستور، كما أوحت ـ كفرع جزئي من الموضوع ـ بالمثل العليا لتربية الأفراد (كما هي الحال عند فينلون Fenelon) أو المثل العليا للهيئة الحاكمة، والارستقراطية بصفة عامة (كما هي الحال عند افلاطون). ذلك لأن النقطة الرئيسية التي عالجاها هي وضع أولئك الأشخاص الذين يكونون على رأس الدولة دون اهتمام على الاطلاق ـ في إطار هذه المثل العليا ـ بالتفصيلات المبنية للتنظيم السياسي. والواقع أن دراسة أفضل الدساتير كثيراً ما تعالج كما لو كانت النظرية المتعلقة بها مسألة اعتقاد ذاتي مستقل، بل أيضاً كما لو كان تقديم دستور يقال عنه إنه الأفضل، أو إنه يفوق الدساتير الأخرى يمكن أن يكون نتيجة قرار يُتخذ بطريقة نظرية تماما، وكأن شكل الدستور مسألة متروكة للاختيار الحر لا يحدُّها شيء سوى الفكر النظري. وإلى هذا النوع البسيط الساذج تنتمي تلك المداولات المتعلقة بنوع الدستور الواجب ادخاله في بلاد الفرس، والتي دارت، لا بين الشعب الفارسي بل بين اشراف فارس الذين تآمروا ليخلعوا سمرديس المزيف Pseudo- Semerdis والمجوس[٣٣] بعد نجاحهم في الاستيلاء على الحكم،

---

(٣٣) ورث قمبيز (٥٢٩ ـ ٥٢٢ ق.م) عن أبيه الملك قورش (٥٥٥ ـ ٥٢٩ ق.م) الإمبراطورية الفارسية، وبدأ قمبيز حكمه بأن قتل أخاه « سمرديس » منافسه في الملك، ثم أغرته ثروة مصر الهائلة بالاستيلاء عليها فزحف إليها ليمد حدود إمبراطوريته إلى ضفاف النيل. واستولى فعلا على منف، لكنه علم وهو عائد إلى بلاده أن مغتصبا قد استولى على عرش فارس، وكان المغتصب قد ادعى أنه سمرديس وأنه نجا باحدى المعجزات من حسد أخيه قمبيز واعتزامه قتله، ولهذا سُمي هذا الشخص « سمرديس المزيف » وكان المغتصب في الحقيقة أحد رجال الدين ومن أتباع المذهب المجوسي القديم، وكان يعمل جاهداً للقضاء على الزرادشتية دين الدولة الفارسية الرسمي. ثم شبّت في البلاد ثورة أخرى أطاحت بعرشه، وكان القائمون بهذه الثورة ومنظموها سبعة من أشراف البلاد واختاروا بعدئذ واحداً منهم هو دارا بن هشتيس ورفعوه على العرش وبهذا بدأ حكم الملك دارا. [المترجم].

www.aleppogate.com

وعندما لم يكن هناك فرد من سلالة الأسرة المالكة على قيد الحياة. ولقد قدّم لنا هيرودت رواية لا تقل سذاجة عن هذه المداولات.

أمّا في أيامنا هذه فإن دستور بلد ما، وشعب ما، لم يعد يمثل على أنه سيعتمد تماماً على الاختيار الحر. بل إن الشعور الأساسي للحرية (وهو مجرد شعور ناقص لأنه مجرد)، قد أدّى إلى النظر إلى الجمهورية ــ بصورة عامة جداً، ومن الناحية النظرية ــ بوصفها الدستور السياسي الوحيد الحقيقي والسليم. بل إن كثيراً من الأشخاص الذين يشغلون مناصب عالية، في إدارة الدولة في الدساتير الملكية، يؤيدون هذا التصور بالفعل بدلاً من أن يعارضوه. وكل ما في الأمر أنهم يرون أن مثل هذا الدستور، على الرغم من أنه أفضل الدساتير، لا يمكن أن يتحقق في جميع الظروف، وأننا ينبغي أن نقنع بأقل قدر من الحرية ــ ما دام الناس على ما هم عليه. ولذلك فإن الدستور الملكي في مثل هذه الظروف وفي مثل هذا الوضع الأخلاقي الراهن للناس أعظم الدساتير نفعا. ومن هذه الزاوية أيضاً فإن ضرورة دستور معين تتوقف على أحوال الناس بطريقة يبدو الدستور فيها كما لو كان شيئا عَرَضياً غير جوهري. هذا التصوير للدستور يقوم على أساس التفرقة التي يضعها الفكر الانعكاسي بين الفكرة والواقع الذي يناظرها، فيتمسك بفكرة مجردة وبالتالي غير صحيحة ولا يدركها في تمامها وكمالها، أو لنقلْ بمعنى يكاد يكون مماثلا لما سبق، وإنْ لم يكن يعادله شكلا، إنه لا ينظر نظرة عينية إلى الشعب أو الدولة. وسوف يكون علينا أن نشير فيما بعد إلى أن الدستور الذي يأخذ به شعب ما يشكل جوهراً واحداً، وروحاً واحدة مع دينه، وفنه، وفلسفته أو على أقل تقدير، مع تصوراته وأفكاره أعني مع ثقافته عموماً (هذا بدون أن نتوسع في الكلام عن المؤثرات الخارجية الأخرى مثل: المناخ، والجيران، وموقعه في العالم) ــ فالدولة هي كلية فردية لا نستطيع أن نختار جانبا جزئيا منها مثل دستورها السياسي، على الرغم من أهميته القصوى، لكي نفحصه ونمعن فيه الفكر في تلك الصورة المنعزلة. ذلك لأن هذا الدستور مرتبط ارتباطا وثيقا بتلك القوى الروحية الأخرى ومعتمد عليها، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن صورة الفردية العقلية والأخلاقية كلها ــ بما في ذلك جميع القوى التي تتضمنها ــ ليست إلاّ خطوة في تطور الكل العظيم، بحيث يكون مكانها محددا من قبل في مسيرة هذا الأخير ــ وتلك حقيقة تضفي على الدستور الذي نناقشه أعظم ضمان، وتؤكد ضرورته المطلقة. إن أصل أية دولة يتضمن سيادة طاغية من ناحية، كما يتضمن خضوعاً غريزيا من ناحية أخرى. لكن حتى

www.aleppogate.com

الطاعة والقوة المسيطرة، والخوف الذي يثيره الحاكم ـ تتضمن في داخلها درجة معينة من الارتباط الارادي. وهذا هو ما يحدث حتى في الدول الهمجية. فليست إرادة الأفراد المنعزلة هي التي تسود وتنتشر، بل إن المطالب الفردية تُترَك جانبا وتصبح الإرادة العامة هي الرابطة الجوهرية للوحدة السياسية. هذه الوحدة بين العام والجزئي هي الفكرة ذاتها حين تتجلىّ بوصفها دولة، وهي التي تتطور بعد ذلك من داخل ذاتها. والمسار المجرد، الذي هو مع ذلك ضروري، في تطور الدولة المستقلة استقلالا حقيقيا هو على النحو التالي: إنها تبدأ بالقوى الملكية سواء أكانت ذات أصل أبوي أم عسكري. في المرحلة الثانية تؤكد الفردية والجزئية نفسيهما في صورة الارستقراطية والديمقراطية. وأخيراً تخضع هذه المصالح المنفصلة لقوة واحدة وهي قوة يكون هذه المجالات خارجها مركز مستقل. هذا النظام هو النظام الملكي. ومن ثم فهناك مرحلتان للملكية ينبغي أن نفرق بينهما: ملكية أولى، وملكية ثانية. وهذا المسار ضروري بحيث أن شكل الحكومة المخصص لمرحلة جزئية معينة من مراحل التطور لا بدّ أن يظهر. فالمسألة إذنْ ليست مسألة اختيار، لكن هذا الشكل من أشكال الحكومة هو الذي يلائم روح الشعب.

إن السمة الأساسية التي تثير الاهتمام في دستور ما هي التطور الذاتي للجانب العقلي، أعني الوضع السياسي لشعب ما، وكذلك اطلاق العنان للعناصر المتعاقبة للفكرة، بحيث تنفصل القوى المتعددة في الدولة وتبلغ كمالها الخاص، ولكنها مع ذلك تتعاون وهي في هذا الوضع المستقل، وتعمل معاً في سبيل غرض واحد، وتتماسك جميعا بواسطته، أعني أنها تشكل كلا عضويا. وهكذا تكون الدولة تجسيداً للحرية العقلية التي تحقق نفسها وتتعرّف على ذاتها في صورة موضوعية. ذلك لأن موضوعيتها تكمن في أن مراحلها المتتالية ليست مجرد مراحل مثالية وإنما هي توجهها في واقع متعين، وأنها في انفصالها، وفي عملها المتنوع، تندمج اندماجا في ذلك النشاط الذي ينتج بواسطة الكل الشامل أعني النفس ـ أو الوحدة الفردية، والذي تكون هي نتيجة له.

إن الدولة هي فكرة الروح في التجلىّ الخارجي للإرادة البشرية وحريتها ولذلك فان التغير في وجهه التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطاً لا ينفصم، والمراحل المتتالية للفكرة تتجلىّ فيها (أي في الدولة) بوصفها مبادىء سياسية متميزة. إن الدساتير التي تطورت شعوب التاريخ تحت ظلها حتى بلغت أوجها

www.aleppogate.com

هي دساتير تخص هذه الشعوب وحدها، وهي من ثم لا تعرض أساساً سياسياً يمكن تطبيقه تطبيقاً عاماً، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان اختلاف الدساتير المتشابهة كاملاً إلاّ في الطريقة الخاصة التي طوّر بها ذلك الأساس الأصيل ووضعت تفاصيله، على حين أن أصلها الفعلي هو تنوع المبادىء. ومن ثمّ فإنه من مقارنة: المؤسسات السياسية لشعوب التاريخ في العالم القديم لا نتعلم شيئاً، إنْ صحّ التعبير، بالنسبة لأقرب مبدأ دستوري حديث، أعني بالنسبة لمبدأ عصرنا. فالفلسفة القديمة ــ مثلاً ــ هي الأساس المتين للفلسفة الحديثة، لدرجة أن الأولى متضمنة لا محالة في الثانية وتكون أساسها. وفي هذه الحالة فإن العلاقة هي علاقة التطور المتصل لنفس البناء الذي ظل فيه حجر الأساس والسقف والجدران كما هي. وفي الفن أيضاً، يقدم إلينا الفن اليوناني نفسه، في شكله الأصيل أفضل النماذج. أمّا بالنسبة للدستور السياسي فإن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف: فهنا لا يشترك الدستور القديم والدستور الحديث في مبدأ جوهري واحد. صحيح أننا نجد بينهما عناصر مشتركة، قوامها تعريفات وعقائد مجردة تتعلق بالحكومة العادلة، ومدارها حول ضرورة سيادة العقل والفضيلة، لكن لا شيء أكثر سخفاً من البحث لدى اليونان أو الرومان أو الشرقيين عن نماذج للتنظيمات السياسية في عصرنا. إننا نستطيع أن نأخذ من الشرق لوحات جميلة عن النظام الأبوي، وعن الحكومة الأبوية (أو البطريركية)، وخضوع الناس لها، ويمكن أن نأخذ من اليونان والرومان وصفاً للحرية الشعبية، إذْ أننا نجد عند هذين الشعبين الأخيرين فكرة الدستور الحر الذي يعطي لجميع المواطنين نصيباً في المداولات واتخاذ القرارات المتعلقة بالمسائل العامة في الدولة. ولا يزال هذا هو المعنى العام لحرية الشعب، في أيامنا الحاضرة أيضاً، مع إدخال تعديل واحد هو أنه ما دامت دولنا كبيرة، وما دام المواطنون كثيرون فإن هؤلاء الأخيرين ، بما أن إبداء الرأي المباشر أصبح مستحيلا، فلا بد أن يعبّروا عن إرادتهم بالنسبة للقرارات التي تمس مصالحهم المشتركة لا بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، بواسطة ممثليهم، أعني أن الشعب، بالنسبة للأغراض التشريعية بصفة عامة، ينبغي أن يكون ممثلا عن طريق نوابه. فما يُسمّى بالدستور النيابي هو ذلك الشكل من أشكال الحكومة الذي نربط بينه وبين فكرة الدستور الحر، وتلك فكرة أصبحت من الأحكام المسبقة المتأصلة، فالشعب والحكومة طبقاً لهذه النظرية منفصلان. غير أن هذا التعارض ليس سوى ضلال وفساد. فهناك خدعة سيئة الطوية تستهدف إقناعنا بأن الشعب هو الكل الشامل للدولة.

www.aleppogate.com

وفضلا عن ذلك فإن جذور هذه الوجهة من النظر تكمن في مبدأ الفردية المنعزلة ــ أو الصحة المطلقة للإرادة الذاتية ــ وهي اعتقاد يتسم بالجمود، سبق أن درسناه بالفعل، والنقطة الأساسية (في رأينا) هي أن الحرية في تصورها المثالي لا تتخذ مبدأ لها من الإرادة الذاتية أو من نزوة تعسفية، وإنما هي التعرّف على الإرادة الكلية، وأن المسار الذي تتحقق الحرية بواسطته هو التطور الحر لمراحلها المتعاقبة. أمّا الإرادة الذاتية فهي مجرد تعين شكلي ــ أو صفحة بيضاء Carte blanche ــ لا تشمل ما تتجه إليه الإرادة. أمّا الإرادة العاقلة فهي وحدها المبدأ الكلي الذي يحدد وجوده ويكشف هذا الوجود بطريقة مستقلة، ويطور عناصره المتعاقبة بوصفها لحظات عضوية. هذا البناء المعماري الذي هو أشبه بالكاتدرائية القوطية لم يعرف عنه القدماء شيئاً.

لقد أقررنا في مرحلة سابقة من هذه المناقشة المسألتين الأساسيتين: الأولى فكرة الحرية بوصفها الهدف المطلق والنهائي، والثانية وسائل تحقيقها أعني الجانب الذاتي للمعرفة والإرادة، بما فيها من حيوية وحركة ونشاط. ثم تعرفنا بعد ذلك على الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي والحقيقة الواقعية للحرية، وبالتالي بوصفها الوحدة الموضوعية لهذين العنصرين. ذلك لأنه على الرغم من أننا ميزنا بين جانبين في مناقشتنا، فلا بدّ أن نلاحظ أنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً، وأن ارتباطهما متضمن في فكرة كل منهما حين نفحصها على حدة. فنحن قد تعرّفنا، من ناحية على الفكرة في صورة معينة محددة هي صورة الحرية، التي تعي ذاتها وتريد نفسها، والتي لا غاية لها سوى ذاتها. وهذه الفكرة تتضمن في الوقت نفسه الفكرة الخالصة والبسيطة للعقل، وبالمثل تكون الفكرة التي أطلقنا عليها اسم الذات والوعي الذاتي، والروح، موجودة بالفعل في العام. ولو أننا من ناحية أخرى تأملنا فكرة الذاتية لوجدنا أن المعرفة الذاتية والإرادة الذاتية هما الفكر. لكن بنفس الفعل الفكري والإرادي والمعرفي تتجه ارادتي إلى الغاية الكلية، أعني جوهر العقل المطلق. ومن ثم فإننا نلاحظ وحدة جوهرية بين الجانب الموضوعي وهو الفكرة، والجانب الذاتي، وهو الشخصية التي تدركها وتريدها. والوجود الموضوعي لهذه الوحدة هو الدولة التي هي، ومن ثم، أساس ومركز العناصر العينية الأخرى في حياة شعب ما: أعني أساس ومركز الفن، والقانون، والاخلاق والدين، والعلم. ونشاط الروح كله ليس له إلاّ هذه الغاية. وهي أن تصبح واعية بهذه الوحدة، أعني أن تصبح واعية بحريتها الخاصة. ويحتل الدين وسط هذه الوحدة الواعية، المركز الأعلى، ففيه تصبح الروح، وهي ترتفع فوق

www.aleppogate.com

تحديدات الوجود الدنيوي والزماني، واعية بالروح المطلق؛ وفي هذا الوعي بالوجود الذي يوجد بذاته تتخلّ عن اهتماماتها الجزئية ومصلحتها الفردية، فهي تتركها جانباً في سبيل حالة التأمل والخشوع Devotion وهي حالة للذهن يرفض فيها أن يظل يشغل نفسه بأي شيء جزئي أو محدود. وعن طريق التضحية يعبر الانسان عن عزوفه عن ملكيته الخاصة، وارادته ومشاعره الفردية ويظهر التركيز الديني للنفس في صورة مشاعر أو وجدان، ولكنه مع ذلك يدخل في نطاق الفكر النظري وتنتج عن هذا الفكر إحدى صور العبادة. والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والموضوعي في الروح البشري هو الفن: وهو يتغلغل أبعد من الدين في مجال المحسوس والعالم الفعلي. وهو في أعلى مظاهره يستهدف التعبير عن صورة الله، لا عن روحه قطعاً. ثم هو يجعل من أهدافه الثانوية بعد ذلك التعبير عن كل ما هو إلهي وروحي بصفة عامة. ومهمته أن يجعل الإلهي مرئياً، وأن يمثله أمام ملكة الخيال والحدس. غير أن ما هو حقيقي ليس موضوعاً للتصور والشعور فحسب كما هي الحال في الدين؛ ولا للحدس وحده كما هي الحال في الفن، لكنه كذلك موضوع لملكة التفكير. ويعطينا ذلك الصورة الثالثة من الاتحاد الذي نتحدث عنه، وهي صورة: الفلسفة. لذلك كانت هذه الصورة هي المرحلة الأعلى والأكثر حكمة وتحرراً. وليس في نيتنا بالطبع أن ندرس هذه الأشكال الثلاثة، ولكنها فرضت نفسها علينا فحسب لأنها تشغل نفس الأرض التي يشغلها الموضوع الذي ندرسه هنا، وأعني به: الدولة.

والمبدأ العام الذي يتجلّ ويصبح موضوعاً للوعي في الدولة، أعني الصورة التي يندرج ضمنها كل ما تشمله الدولة، هو تلك الدائرة الكاملة من الظواهر التي تشكل ثقافة أمة من الأمم. لكن الجوهر المعين الذي يتقبل صورة الكلية، والذي يوجد في ذلك الواقع العيني الذي هو الدولة ــ هو روح الشعب نفسها. وروح الشعب هذه هي التي تبعث الحياة في الدولة الفعلية، وفي جميع شؤونها الجزئية: في الحروب، والمؤسسات .. الخ. لكن الإنسان لا بدّ أن يصل كذلك إلى مرحلة التحقق الواعي لروحه تلك، ولطبيعته الجوهرية، وهويته الأصلية معها. ذلك لأننا قلنا إن الاخلاق الإجتماعية هي وحدة الإرادة الذاتية أو الشخصية مع الإرادة الكلية. ولا بدّ للذهن أن يعي ذلك وعيا صريحاً. وبؤرة هذا الوعي أو هذه المعرفة هي الدين. أمّا الفن والعلم فليسا إلّا جانبين وشكلين متنوعين لهذا المضمون ذاته.

www.aleppogate.com

والنقطة الرئيسية عند بحث الدين هي أن نعرف ما إذا كان الدين يتعرّف على ما هو حقيقي، أعني على الفكرة، في شكلها المجرد والمنفصل فحسب، أم أنه يدركها في وحدتها الحقيقية، أي ما إذا كان الدين يصور الله بطريقة مفارقة، وفي صورة مجردة على أنه الوجود الأسمى، رب السماوات والأرض الذي يحيا في مجال بعيد منعزل عن العالم الواقعي للناس، أم يصوره في وحدته بحيث يظهر الله بوصفه اتحاد الفردي والكلي، ويتخذ الفردي نفسه طابع الوجود الحقيقي والايجابي في فكرة التجسيد. إن الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفاً لما تعتقد أنه الحقيقي، وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي ترد طبيعته إلى تعين بسيط أساسي بوصفه مرآة لكل تعين، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب.

من هذه الزاوية يرتبط الدين أوثق ارتباط بالمبدأ السياسي، فلا يمكن أن توجد الحرية إلاّ حيث يُنظر إلى الفردية على أنها تمتلك وجودها الايجابي والواقعي في الوجود الالهي؛ ويمكن أن يُفسّر هذا الارتباط بطريقة أخرى على النحو التالي: إن الوجود الدنيوي ــ بوصفه وجوداً زمنياً زائلاً فحسب، ينشغل بالمصالح أو الاهتمامات الجزئية، وهو بالتالي نسبي وغير مشروع. وهو لا يبرّر ذاته إلاّ بمقدار ما تكون النفس الكلية، التي هي مبدؤه، والتي تشيع فيه، مبررة على نحو مطلق، وهي لا يمكن أن يكون لها هذا التبرير ما لم يُنظر إليها على أنها التجلي المحدد، والوجود الظاهري للماهية الإلهية.

وهذا ما نعنيه بقولنا إن الدولة تعتمد على الدين. وهذه عبارة تتردد كثيراً في عصرنا الحاضر، على الرغم من أن قائليها لا يعنون بها ــ في الأعم الأغلب ــ سوى أن الأفراد من الرعايا، بوصفهم أناسا يخشون الله، يصبحون أكثر استعداداً للقيام بواجبهم ما دامت خشية الله تجرّ في أعقابها، بصورة طبيعية، طاعة الملك والقانون. بل إن هذه الخشية، ما دامت تعلي من شأن العام وترفعه فوق الخاص، يمكن أن تنقلب ضد هذا الأخير وتصبح متعصبة، وتعمل على إثارة القلاقل بعنف هدّام ضد الدولة، وضد مؤسساتها وتنظيماتها؛ ولذلك فإن الشعور الديني لا بدّ أن يكون، كما يُقال، متزنا، وأن يحتفظ بدرجة، معينة من الهدوء والسكينة لا يثور ولا يغضب ضد ما ينبغي عليه أن يدافع عنه ويحافظ عليه. ذلك لأن إمكان حدوث هذه الكارثة كامن في هذا الشعور على الأقل.

www.aleppogate.com

وعلى حين أن الموقف السابق أخذ برأي سليم يقول إن الدولة تقوم على الدين؛ فإن الوضع الذي حدده للدين يفترض أن الدولة موجودة بالفعل، وأن الدين لكي يدعم الدولة لا بدّ له، بالتالي، من أن يدخل في قلبها في دهاء حتى يتغلغل في قلوب الناس. صحيح أن الناس لا بدّ لهم أن يتقرّبوا عن الدين؛ لكن لا ينبغي أن يكون ذلك بوصفه شيئاً لم يوجد بعد. ذلك لأن قولنا إن الدولة تتأسس على الدين، وأن جذورها تضرب فيه بعمق، يعني أساساً أن الدولة خرجت من الدين، وأن هذا الاشتقاق لا يزال مستمراً الآن وسوف يستمر دائماً في المستقبل؛ أعني أن مبادىء الدولة ينبغي أن يُنظر إليها على أنها صحيحة في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكناً إلاّ إذا نظرنا إلى هذه المبادىء بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية. ومن ثم فإن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها، فالأخير نشأ بالفعل في أحضان دين جزئي معين تؤمن به الأمة. وهكذا نجد أن الدولة الأثينية أو الرومانية ما كان يمكن لها في الواقع أن تكون ممكنة إلاّ بارتباطها بصورة خاصة من صورة الوثنية Healthenism التي كانت قائمة بين هذه الشعوب، تماماً كما أن الدولة الكاثوليكية روحاً ودستوراً يختلفان عن روح الدولة البروتستانتية ودستورها.

فإذا كان ذلك النداء، وذلك الالحاح والمجهود الذي يُبذل لكي نزرع الدين في قلب المجتمع، مجرد صرخة قلق تطلب النجدة، كما تبدو في الغالب، تعبر عن خطر اختفاء الدين، أو كونه على وشك الاختفاء تماماً من الدولة ــ فإن هذا يمكن أن يكون في الواقع شيئاً مرعباً، وربما أشد سوءاً مما تدل عليه هذه الصرخة. فهذه الأخيرة تتضمن الإيمان بملاذ ضد الشر، هو زرع الدين وغرسه. على حين أن الدين ليس شيئاً يُنتج على هذا النحو على الإطلاق، بل إن إنتاجه لنفسه (الذي لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك) يكمن فيما هو أعمق من ذلك بكثير.

وهناك حماقة أخرى مضادة نلتقي بها في عصرنا الحاضر، وهي حماقة الزعم باختراع وتطبيق الدساتير السياسية بطريقة مستقلة عن الدين، فالمذهب الكاثوليكي ــ على الرغم من أنه يحمل إسم الدين المسيحي مثله مثل المذهب البروتستانتي ــ يعترف للدولة بالعدالة والأخلاق الكاملة، على حين أن هذا الاعتراف أساسي في المبدأ البروتستانتي. وهذا الانفصال للأخلاق السياسية للدستور عن ارتباطه الطبيعي ــ ضروري للمحافظة على الطابع الخاص لهذا

www.aleppogate.com

الدين، الذي لا يعترف أن العدالة والأخلاق مستقلان وجوهريان. ولكن حين تحرم مبادىء التشريع السياسي ومؤسساته على هذا النحو من القيمة الذاتية، وتنفصل عن ملاذها الأخير، ملاذ الضمير، ذلك المستقر المادىء الذي يرتكز عليه عرش الدين، فإن هذه المبادىء والمؤسسات تصبح مفتقرة إلى أي مركز حقيقي، بنفس الدرجة التي تضطر معها إلى أن تبقى مجردة وغير متعينة.

ولو أننا لخصنا ما سبق أن قلناه عن الدولة حتى الآن لوجدنا أننا أطلقنا على مبدأها الحيوي، بقدر ما يؤثر في الأفراد الذين تتألف منهم، إسم: الأخلاق الاجتماعية SittlichKeit. وتشكل الدولة بقوانينها، وتنظيماتها، ومؤسساتها، حقوق أفرادها. كما أن سماتها الطبيعية، أي جبالها وهواءها، ومياهها، تشكل بلدهم، ووطنهم الأم، وملكيتهم المادية الخارجية. وتاريخ هذه الدولة هو أعمال هؤلاء الأفراد، وما قام به أسلافهم ينتمي إليهم ويعيش في ذاكرتهم. فهم يستحوذون على ذلك كله، كما أن هذه العوالم تستحوذ عليهم لأنها تؤلف وجودهم وكيانهم.

إن خيالهم ينشغل بالأفكار التي تكون ماثلة له على هذا النحو ـ على حين أن الأخذ بهذه القوانين، وبوطن له مثل هذه الأوصاف هو التعبير عن إرادتهم. وهذه الكلية الشاملة الناضجة هي التي تؤلف كيانا واحدا، كما تؤلف روح شعب واحد. وإليها ينتمي الأعضاء الأفراد، بحيث يكون كل فرد هو ابن أمته، وفي نفس الوقت، وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي إليها للتطور ـ هو ابن عصره. فلا أحد يتخلف عن عصره، والأصعب من ذلك أن يحاول أحد تجاوزه. إن هذا الوجود الروحي (روح عصره) ينتمي إليه، وهو من جانبه يعدّ ممثلا له، فلقد نشأ منه ويعيش فيه. فقد كان لكلمة أثينا، بين الأثينيين، معنى مزدوج: فقد كانت تعني أولا مجموعة من المؤسسات السياسية، لكن كان لها معنى ثان لا يقل أهمية عن الأول. هو تلك الالهة[٣٤]، التي تمثل روح الشعب ووحدته.

هذه الروح الخاصة بشعب ما هي روح جزئية معينة، وهي كما قلنا منذ قليل تتشكل وفقا لدرجة تطوره التاريخي. هذه الروح إذن تشكل أساس وجوهر تلك

(٣٤) كانت «أثينا» في الميثولوجيا اليونانية ابنة زيوس كبير الآلهة، وهي نفسها إلهة الحكمة وملهمة المفكرين، وباسمها سُميت المدينة. وتقول الأسطورة إنها خرجت من رأس زيوس، وهي نفسها الإلهة ميترفا، إلهة الحكمة عند الرومان [المترجم].

www.aleppogate.com

الأشكال الأخرى لوعي أمة والتي سبق أن أشرنا إليها. ذلك لأن الروح لا بدان تصبح في مرحلة الوعي الذاتي موضوعا لتأمل نفسها، وتتضمن الموضوعية في المرتبة الأولى ظهور الاختلافات التي تشكل مجموعة من المجالات المتميزة للروح الموضوعي، وبنفس الطريقة التي يكون بها وجود الناس منحصراً في تلك المجموعة من القوى، والملكات التي تنتج بدورها تلك النفس عندما تتخذ صورة مركزة في وحدة بسيطة. وهي على هذا النحو فردية واحدة، وعندما تتمثل في ماهيتها على أنها الله، يحترمها الناس ويقدرونها في مجال الدين. وهي نفسها تكون موضوعا للتأمل الحسي في الفن، وموضوعا للفهم والتصور العقلي في الفلسفة. هذه الصور والأشكال المختلفة، بفضل الهوية الأصلية لماهيتها ومضمونها وهدفها، تتحدد بطريقة لا تنفصم مع روح الدولة. فالدستور السياسي المعين لا يمكن أن يوجد إلّا مرتبطا بدين معين. تماما كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلّا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن.

والملاحظة الثانية هي أن الروح القومية الجزئية ينبغي أن تعامل على أنها فرد فحسب في مسار التاريخ الكلي، لأن هذا التاريخ هو معرض التطور الانفي المطلق للروح في أعلى صورها، أعني ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها. والصور التي تتخذها مراحل التقدم هذه هي « الأرواح القومية » المميزة في التاريخ، وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية، وحكومتها، وفنها، ودينها وعلمها. ويعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع الذي لا حد له لروح العالم، كما أنه هدف نزوعها الذي لا يقاوم، ذلك لأن هذا التقسيم إلى أجزاء عضوية والتطور الكامل لكل عضو فيها هو فكرة هذه الروح. والتاريخ الكلي لا هم له إلا أن يبين كيف أن الروح تصل شيئا فشيئا إلى التعرّف على الحقيقة والأخذ بها، وهكذا يبزغ فجر المعرفة، وتبدأ في اكتشاف المبادىء البارزة، إلى أن تصل أخيراً إلى الوعي الكامل.

والآن، وبعد أن عرفنا الخصائص المجردة لطبيعة الروح، والوسائل التي تستخدمها لتحقيق فكرتها، والشكل الذي تتخذه الروح في تحقيقها الكامل في الوجود، أعني الدولة: فلا شيء يبقى بعد ذلك لندرسه في هذه المقدمة سوى: مجرى التاريخ الكلي.

مجرى تاريخ العالم:

(أ) لقد كان الوصف العام الذي وصفت به التحولات المجردة التي يعرضها

www.aleppogate.com

علينا التاريخ منذ وقت طويل، هو أنها تقدم إلى شيء أفضل وأكمل. أما التغيرات التي تحدث في الطبيعة، مهما كان تعدادها اللامتناهي، فإنها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار. فليس هناك «جديد تحت الشمس» يحدث في ميدان الطبيعة. ولهذا فإن التفاعل المتعدد الاشكال بين ظواهرها لا يثير إلا شعوراً بالضجر؛ فالجديد لا يظهر إلا في تلك المتغيرات التي تحدث في المجال الروحي. هذه الخاصية التي يتميز بها عالم الروح تشير في حالة الانسان إلى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الأشياء التي هي طبيعية فحسب، والتي نجد فيها باستمرار طابعاً واحداً ثابتاً لا يتغير، يعود إليه كل تغير؛ هذا المصير الانساني المختلف هو القابلية الحقيقية للتغير، وهو تغير إلى الأفضل والأحسن، والنزوع إلى تحقيق مزيد من الكمال. وهذا المبدأ الذي يرد التغير نفسه إلى قانون، لم يحظ بقبول حسن عند بعض الديانات مثل الديانة الكاثوليكية؛ ومن بعض الدول التي تؤكد حقها العادل في أن تتكرر على نحو لا يتغير، أو على الأقل في أن تظل في وضع ساكن مستقر. فإذا كانت قابلية التغير صفة للأشياء في العالم بصفة عامة، (كالدساتير السياسية مثلا) فإننا إما أن نستثني منها الدين (بوصفه دين الحقيقة) استثناء مطلقا أو نهرب من المشكلة بأن نعزو التغيرات، والثورات، وإلغاء النظريات والمؤسسات السليمة، إلى المصادفات أو إلى الحمق والطيش — والأهم من ذلك أن ننسبها إلى عواطف الناس المتقلبة، وانفعالاتهم الشريرة. والواقع أن مبدأ امكان الوصول الى الكمال هو تعبير يكاد يماثل في ابهامه وعدم تحدده، تعبير قابلية التغير بصفة عامة، فهو تعبير ليس له مدى ولا هدف، وبدون مقياس يقيس التغيرات التي تحدث: كما أن حالة الأشياء التي نقول عنها إنها الأحسن والأكمل، والتي تتجه إليها الأشياء صراحة، هي حالة غير محددة على الاطلاق.

إن مبدأ التطور يتضمن كذلك وجود بذرة كامنة — أي قدرة أو وجود بالقوة يكافح لكي يتحقق. هذا التصور الشكلي يتحقق وجوده الفعلي في الروح، التي تتخذ من التاريخ الكلي للعالم مسرحا لها، وملكا لها، ومجالا لتحققها. وهي ليست من تلك الطبيعة التي يمكن أن تتقاذفها الأمواج وسط لعبة المصادفات المصطنعة، وإنما هي الحكم المطلق للاشياء، وهي لا تتأثر على الاطلاق بتلك الأحداث العارضة، التي تستخدمها الروح بالفعل وتوجهها لأغراضها الخاصة. ومع ذلك فإن التطور هو كذلك خاصية للموضوعات الطبيعية العضوية: فوجودها

www.aleppogate.com

لا يتمثل على أنه وجود يعتمد على غيره اعتماداً تاما، ويخضع للتغيرات، وإنما على أنه وجود يعمل على توسيع ذاته بفضل مبدأ داخلي لا يتغير، أو بفضل ماهية بسيطة يعتبر وجودها، كالبذرة، وجوداً بسيطاً أساسا، لكنه ينمي بعد ذلك أجزاء أو جوانب متنوعة تتشابك لكنها عملية تؤدي مع ذلك إلى عكس التغير تماما؛ بل وتتحول إلى قوة تصون المبدأ العضوي وتحافظ على الشكل الذي اتخذه. وهكذا ينتج الفرد العضوي نفسه، فهو يصبح بالفعل ما كان عليه دائما بالقوة. وكذلك الروح فإنها ليست إلا ما تبلغه هي نفسها بمجهودها الخاص، فهي تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه دائما بالقوة. هذا التطور (للكائنات العضوية) يشق طريقه مباشرة دون أن يعترضه شيء أو يعوقه عائق، فلا شيء يمكن أن يتدخل بين الفكرة وتحققها ـ أعني بين التكوين الجوهري للبذرة الأصلية، وملاءمة الوجود المستمد منها لهذا التكوين، ولا يمكن لعامل مفكّر أن يقحم نفسه في هذا الميدان. غير أن الأمر في حالة الروح يختلف عن ذلك أتم الاختلاف فتحقق فكرة الروح يحدث بتوسط الوعي والارادة. وهذه القوى ذاتها تكون في البداية منغمسة في حياتها الطبيعية المباشرة، وينصب كفاحها الأول وهدفها الأول على تحقيق مصيرها الطبيعي فحسب ـ ولكن نظراً إلى أن الروح هي التي تبعث الحياة في هذا المصير الطبيعي، فلا بد أن يكون مليئا بجاذبية هائلة ويكشف عن قوة عظيمة وعن ثراء [أخلاقي] هائل ـ وهكذا تكون الروح في حرب مع نفسها، وعليها ان تنتصر على نفسها بوصفها العقبة الرئيسية التي ينبغي عليها أن تقهرها. هذا التطور الذي هو في مجال الطبيعة نمو سلمي هادىء، وهو في مجال الروح صراع قاس لا متناه للروح مع نفسها. فما تكافح الروح من أجله بالفعل هو تحقيق وجودها المثالي. لكنها إذ تفعل ذلك تخفي ذلك الهدف عن رؤيتها الخاصة، وتفخر وترضى عن نفسها كل الرضا في هذا الاغتراب عن ذاتها.

وعلى هذا النحو فإن تطورها لا يمثل نمواً هادئا بغير صعوبة كما هي الحال في الحياة العضوية، إنما عملا شاقا وقاسيا ضد نفسها. وهو فضلا عن ذلك لا يكشف عن مجرد التصور الشكلي للتطور، وإنما بلوغ نتيجة محددة، هي الهدف الذي نريد بلوغه والذي حددناه منذ البداية: وهو الروح في اكتمالها، وفي طبيعتها الجوهرية، أعني الحرية. هذا هو الهدف الأساسي، وهو لهذا أيضا المبدأ الموجه للتطور، وهو ما يضفي عليه مغزاه وأهميته (ففي التاريخ الروماني ـ مثلا ـ نجد أن روما هي الهدف، وهي بالتالي ما يوجه انتباهنا نحو الوقائع التي

www.aleppogate.com

تروى)ـ وعلى العكس فان ظواهر عملية السير لا تخرج إلا من هذا المبدأ وحده، فلا يكون لها معنى ولا قيمة إلا من حيث أنها تشير إليه. وهناك فترات كثيرة وطويلة في التاريخ يبدو فيها أن هذا التطور قد انقطع، ونستطيع أن نقول عنها أن كل المكسب الهائل للثقافة السابقة يبدو وكأنه ضاع تماما. وبعد هذه الفترات لا بد أن تكون هناك ـ للأسف ـ بداية جديدة تحدث على أمل استعادة واحد من المجالات التي كانت تتحكم فيها تلك الحضارة فيما مضى، وذلك بمعونة بعض البقايا التي انتشلت من حطام الحضارة السابقة، وبفضل نفقات جديدة باهظة من الجهد والوقت. على أن هناك بالمثل عمليات نمو مستمر [أو مسارات متصلة للنمو] وابنية وأنساق ثقافية في مجالات خاصة، غنية في نوعها، ومكتملة التطور. ولا تستطيع وجهة النظر الصورية، وغير المتعينة للتطور بوجه عام أن تحددها وحدها، أو أن تفوّق شكلاً من أشكال التطور على شكل آخر، أو أن تجعل الهدف من انحلال فترات النمو السابقة مفهوما، بل لا بد لها من النظر إلى هذه الأحداث ـ أو إذا شئنا الحديث بتخصيص أكثر ـ لا بد من النظر إلى التقهقر الذي تمثله هذه الأحداث، على أنه ظواهر خارجية عارضة، ولا تستطيع أن تحكم على أنماط التطور الجزئية المعينة إلا من وجهات نظر غامضة غير محددة لا تكون سوى أهداف نسبية وليست مطلقة، ما دام التطور بما هو كذلك هو الشيء الوحيد الهام.

تاريخ العالم، إذن، يعرض التدرج في تطور ذلك المبدأ الذي يكون مضمونه الجوهري هو الوعي بالحرية. وينتمي تحليل المراحل المتعاقبة في صورتها المجردة إلى ميدان المنطق، أما في صورتها العينية فهو ينتمي إلى فلسفة الروح. ويكفي أن نقول هنا إن الخطوة الأولى في هذا المسار تعرض لاحتجاب الروح في الطبيعة، الذي أشرنا إليه فيما سبق. أما الخطوة الثانية فتبين الروح وهي تتقدم في سيرها نحو الوعي بحريتها. لكن انفصالها هذا المبدئي عن الطبيعة ناقص وجزئي ما دام مستمداً بطريقة مباشرة، من الحالة الطبيعية وحدها، وهو بالتالي مرتبط بها، ولا يزال مثقلا بها بوصفها عنصراً يرتبط به ارتباطا جوهريا. والخطوة الثالثة هي ارتفاع الروح من هذا الضرب من الحرية، الذي يظل جزئيا ومحدوداً، إلى صورتها الكلية الخالصة، أي إلى تلك المرحلة التي تبلغ فيها الماهية الروحية درجة الوعي والشعور بذاتها. هذه المراحل، أو هذه الدرجات، هي المبادىء الأساسية للمسار العام، أما كيف يمكن لكل منها من ناحية أخرى أن تتضمن داخل ذاتها

www.aleppogate.com

عملية تكوين تمثل حلقات جدلية في تطورها، فهذا أمر لا يمكن تفصيل الكلام فيه إلاّ فيما بعد.

وكل ما يتعين علينا أن نقوله هو أن الروح تبدأ ببذرة لإمكانية لا متناهية، لكنها إمكانية فحسب، تشمل وجودها الجوهري في شكل غير منظور، كموضوع وهدف لا تصل إليه في نتيجتها وهذه النتيجة هي تحققها الواقعي الكامل. ويبدو التقدم في الوجود الفعلي أنه سير من شيء ناقص إلى شيء أكثر كمالاً، لكن الناقص ينبغي ألاّ يفهم فهماً مجرداً على أنه المفتقر إلى الكمال فحسب، وإنما على أنه شيء يتضمن نقيضه الصريح، أو ما يسمى بالكامل ــ بوصفه بذرة أو دافعاً. وهكذا فإن الإمكان يشير، نظريا على الأقل، إلى شيء يستهدف أن يصبح واقعياً بالفعل. ولنذكر أن فكرة القوة Dynamism عند أرسطو هي أيضا فكرة الامكان Potentia أعني الطاقة والقدرة. وعلى ذلك فإن الناقص بوصفه يتضمن ضده، هو تناقض موجود بغير شك لكنه تناقض يحل ويتلاشى باستمرار: فهو الحركة الغريزية أو الدافع الباطني في حياة النفس، الذي يستهدف تحطيم قشرة الطبيعة المحض، والحالة الحسية، وكل ما هو غريب عنها، لكي يبلغ نور الوعي، أعني الوعي بذاته.

(ب) لقد سبق أن سقنا ملاحظة عن الكيفية التي ينبغي أن نتصور بها بداية تاريخ الروح بحيث تكون منسجمة مع فكرتها، في صلتها بالتصورات التي ظهرت عن «حالة طبيعية» بدائية يفترض أن الحرية والعدالة وجدتا فيها. على أن ذلك لم يكن أكثر من افتراض لوجود تاريخي متصور في فجر الفكر النظري. وهناك إدعاء آخر من لون مختلف أتم الإختلاف، لا يشكل مجرد استنتاج، وإنما هو يدّعي أنه حقيقة تاريخية تتأكد بطريقة خارقة للطبيعة ــ هذا الإدعاء يظهر في سياق وجهة نظر مختلفة انتشرت الآن انتشاراً واسع المدى عن طريق فئة معينة من المفكرين النظريين. وهذه الوجهة من النظر تأخذ بفكرة تتحدث عن حالة الإنسان الأولى في الجنة، وهي الفكرة التي سبق أن روّج لها اللاهوتيون بطريقتهم الخاصة ــ التي تتضمن، مثلاً، القول بأن الله تحدث إلى آدم باللغة العبرية ــ ولكنهم يعيدون صياغتها لكي تتلاءم مع متطلبات أخرى. والسلطة العليا التي يلجأ إليها هؤلاء اللاهوتيون أولا هي نص الرواية التي يرويها العهد القديم. غير أن هذا النص إنما يصف الحالة البدائية، إما من خلال السمات القليلة التي نعرفها عنها، وإما ــ إذا اعتبرنا آدم فردا، وبالتالي شخصاً واحداً ــ من حيث